RAGIP PAŞA
644
787

عمدة العقائد لحافظ الدين النسفي

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 644

٧٨٧

٧٨١

RAĞIP P.
Ka. N.
779

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوفيق • وبيده أزمة التحقيق

الحمد لمن وجب وجوده بالوجوب والقدم • وتقدس في ذاته عن وصمة الحدوث والعدم
تنورت صفحات الكائنات بأنوار جبروته وكبريائه • وتبسمت وجنات الموجودات
بآثار طوله وإحسانه • يتلألأ في المكونات آيات جوده وتمجيده • وتتجلى في الآفاق
والأنفس شواهد تقديسه وتحميده • تاهت العقول في بيداء ذاته وعظمة صفاته
وكلت الأفهام في إدراك عجائب صنعه وحكمته • ما تسقط في الأكوان من ورقة إلا بعلمها
حكمته الباهرة • ولا يوجد في الإمكان طبقة إلا يشملها قدرته القاهرة • تنزه عن الأمثال
والأكفاء ذاته الأحدية الصمدية • وتبرأ عن الزوال والفناء صفاته الأزلية الأبدية
حتى نطقت الكائنات بوجوب وجوده وكمال صفاته • وتكلمت الآيات المثبتة في الآفاق
بكمال قدرته وكبريائه وسلطانه • وتشهد بوحدانيته نظام العالم على ما يراه بها أولي الأبصار
ومشاهدة أسرار يتضيق عن تصورها نطاق الإظهار • والصلاة على نبيه المبعوث
إلى الأسود والأحمر • الشفيع المشفع يوم النشور والمحشر • محمد الذي بين في البرهان طريقة
الإيمان وسبله • وأقام للحق حججه • وأضاء للشرع سبله ومحجته • حتى انشرح الصدور بنور الآيات
والبينات • وانزاح عن القلوب صدأ الشكوك والشبهات • وعلى آله البررة الأتقياء
وأصحابه الخيرة الأصفياء • الذين هم مصابيح الأمم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم ما
تعاقبت الضياء والظلم • وبعد فإن أنفع المطالب حالا ومآلا في أمور الدين وأرفع
المآرب منقبة وكمالا لأهل الحق واليقين • هو التحلي بالمعارف الدينية والمعالم اليقينية
إذ به الفوز بالسعادة العظمى في النشأة الآخرة والأولى • ثم إن أعز ما يرغب فيه ويعرج
عليه وأهم ما يناخ مطايا الطلب لديه • هو علم الكلام المتكفل بكشف أسرار اللاهوت
المطلع على مشاهدة الملك والملكوت لكونه أعظم العلوم شأنا وقدرا • وأسناها فضلا
ومنقبة • وأوثقها بنيانا • وأصدقها تبيانا • وأقواها برهانا • وأصحها حجة ودليلا وأوضحها
محجة وسبيلا • فإنه مأخذها وأساسها بل هو رئيسها ورأسها • ومن جملة ما صنف في هذا
الفن من الكتب المنقحة المعتبرة • والدفاتر المحررة المهذبة • كتاب المسمى بعمدة العقائد
المحتوي على أصول الفن والقواعد المنسوب إلى الشيخ الإمام الهمام • قدوة علماء أهل الإيمان
والإسلام أفضل المحققين أسوة المدققين • تاج الملة والدين أحمد بن محمود النسفي تغمده
الله بغفرانه • وأسكنه في أعلى جنانه • وهو وإن كان في هذا الفن للعقول نهاية و
للطالبين للمطالب العالية غاية • فإنه مع كونه وجيزا للفظ حاو من أصول هذا الفن ما أهمها
وأدلاها ومن درر فوائده ما ألطفها وأبهاها • ومن دلائل العقلية ما أعمدها وأقواها
ومن شواهده النقلية ما أفيدها وأجلاها كيف وقد احتوى على خلاصة أبكار أفكار المتقدمين
والتطوي على زبدة نتائج آراء المتأخرين • واشتمل على محصل ما لخصه لسان التحقيق و
ملخص ما حرره بنان التدقيق • مع غاية من التنقيح والتهذيب • ونهاية من حسن
التنظيم والترتيب • لكنه فلوة لم تركب • ودرة لم تثقب • ووجوه مخدراته
في القناع بعد • إذ لم يقع له شرح يكشف عنها قبل • بكر مخدرة من أبكار الجنان ولم
يطمثها من قبل إنس ولا جان • فشرحته مستعينا بالله شرحا يكشف لاستماع [?] مخدراته
• ويبرز عن نقاب الحجاب مطويات رموزه وأسراره • ويشير إلى فرائد لطائفه

وغرر معانيه • ويلوح خرائد دقائقه ويبين ألغازه • ويفصل مجملاته ويوضح معضلاته
ويذلل صعوباته ويفسر مشكلاته • مع تنقيح للكلام وتوضيح للمرام • وأودعته فرائد نفيسة
اهتديت إليها بنور التوفيق • وفوائد شريفة سبكتها يد التحقيق • وضمنته جميع ما يحتاج
إليه من بيان ما فيه وما عليه متمسكا من ذلك بذيل العدل والإنصاف • وطاويا بالكشح
عن طريق البغي والاعتساف • ومتجانبا عن الإطناب الممل ومتجافيا عن الإيجاز
المخل • فجاء بحمد الله كما يرضيه الأولياء • وإن كان يسخطه من في قلبه داء • ولما تيسر
لي إتمامه • وختم بالخير اختتامه • أردت أن أتحف به حضرة من شيد قواعد الدين
بعد أن كادت تهدم • واستبقى حشاشة الكرم حين أراد أنه ينعدم • ورفع رايات
الشرع إثر ما هددت بالانتكاس وجدد معالم العلم حين أذنت بالاندراس فعادت
رياض الإسلام إلى رونقها مخضرة الأطراف • وأضحت بساتين العلوم إلى نباتها مزهرة
الجوانب والأكناف • إذ به خضر غصن المكارم بعد ما عاد ذابلا • وتجدد ثوب
بعد ما صار ذا بلى • واستنارت نجوم أرباب الفضل بأفضاله • وارتفعت أقدار
أصحاب العلم في زمانه وأوانه • خليفة ملك الآفاق سطوته • والحق كان مدار أنه سلكا
نجوم حول ذراه العالمون كما ترى تحجيج بيت الله معتركا • لا يدرك الواصف المطري خصائصه
وإن يكن سابقا في كل ما وصفا • وما هو إلا حضرة الملك الباهر والسلطان القاهر مالك
رقاب الأمم • من طوائف العرب والعجم • ظل الله في الأرض صاحب أزمة البسط والقبض
باسط مهاد العدل والإنصاف • هادم أساس الجور والاعتساف • المجتهد في نصب ألوية
الأمن والأمان المتمثل بالنص إن الله يأمر بالعدل والإحسان • حامي حوزة الإسلام وبلاد
أهل الإيمان • ماحي ظلم الظلم والكفر والطغيان شعر لولاه كان سواد الكفر منكسفا •
أطراف ربع من الغبراء مسكون • حتى استظل الأنام • بظلال العدل والإحسان وارتعوا
في رياض الأمن والأمان • وملئت الأرض عدلا كما ملئت جورا • وتفجرت عيون الأرض
بعد ما صار ماؤه غورا شعر وعدله طبق الآفاق قاطبة • فنامت الشاة ما بين [?]
لا جرم أصبحت الرعية ساكنة الطير • آمنة في ظلال الخصب والخير • وصارت عيشهم في زمانه
رطيبا • وأوقاتهم كلها حسنا وطيبا • أعني بها حضرة من طلعت من برج السعادة بدور
الآمال في زمانه مسفرة • وصارت وجوه الأحوال في أوانه ضاحكة مستبشرة • وربيع
الفضل معمورة الأكناف والعرصات • ورياض العلم [?] الأكمام والزهرات و
صلحت بعزيمته الأمور • وسدت بهيبته الثغور شعر عزماته مثل السيوف صوارما
لو لم يكن للصارمات فلول • وصحت أيامه تواريخ الخيرات • ومجالسه مواسم البركات
وبقاؤه عنوان السعادات • ولقاؤه مطلع النيرات • فالبدر يطلع من جبهته والبحر
ينبع من يمينه • والسعد ساعد جنابه • والإقبال يقابل بابه شعر جنابه مجمع الإقبال قاطبة
لأنه البحر والإقبال أنهار • وهو السلطان الأعظم • والخاقان المعظم • ذو الجد الفائق
والمجد السابق سلطان بن سلطان جلال الدين أمير [?] خواجه بن أمير سعيد [?]
خلد الله ملكه وسلطانه • وأفاض على العالمين بره وإحسانه • فهو الذي صرف عنان العناية
نحو حماية الضعفاء • وأبرم بنيان همته على رعاية الغرباء والفقراء شعر هو المليك
الذي جلت مناقبه • ظل الإله مقوي كل مسكين • وخص من لدن حكيم عليم • بفضل جسيم
وخلق عظيم • ولطف عميم • شمل الورى ألطافه • وعم إنعامه وأفضاله شعر أياديه
في الرقاب له أياد • هي الأطواق والناس الحمام • حتى صار الحاكم مجوبا لدى جوده وإحسانه

والسحاب محمومة دون ساحة فضله ونداله شعر لم يحك نائله السحاب وانما حمت به فصبيبها الرحضاء
فيا واجب الوجود وبامنشا السخاء والجود اجعل سرادقات دولته ثابتة الاركان
راسخة البنيان الى يوم كل من عليها فان وانصر انصاره ومن التجا الى جنابه واخذل اعداءه
ومن اعرض عن بابه ويرحم الله عبدا قال آمينا • آمين يا رب العالمين • وبذا دعاء لا يرد لانه
صلاح لاضاف البرية شامل فان لاحظه بعين الرضا فهو السعادة العظمى والغاية
القصوى • والا فالعفو بالسلطنة • هو الاحرى والاولى • والله سبحانه ولي الاجابة والتوفيق
وبالتحقيق آمال المؤملين حقيق • وها انا اشرع في المقصود • متوكلا على الصمد المعبود واقول
افتتح المص كتابه بالتسمية والتحميد • حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله اقتداء
بكتاب الله القديم المجيد • وعملا بحديث رسوله النجيب • وبالاجماع المنعقد على الابتداء بهما
في كل امر ذي بال • واشارة الى ان لله تعالى من صفات الكمال لا يضبطه نطاق العد
والاحصاء • وذلك لان الحمد يعم الكمالات والالقاب الواصلة الى الحامد وغير الواصلة اليه حتى قيل
الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل وهي سبب الاستحقاق
للحمد فثبوته لله تعالى يدل على ان له تع تلك الصفات الكاملة كدلالة وجود المسبب على وجود
سببه • وهذا آثر الحمد على الشكر لانه لا يكون الا في مقابلة النعمة الواصلة الى الشاكر كما قيل
الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان فثبوته له تع
يدل على ان له تع الفواضل فقط ولا شك ان عموم الثناء الدال على ثبوت جميع صفات الكمال
اولى من خصوصه الدال على ثبوت بعضها ولان مصدره اللسان الذي هو الاصل والعمدة في وصف
المنعم واظهار تعظيمه لا يرى ان من لم يعرف بالمنعم ولم يجهد بالثناء عليه لم يعد شاكرا وان اتى بالعمل
والاعتقاد بخلاف بعض مصدر الشكر كالقلب والجوارح فان في علم احدهما خفاء وفي الآخر احتمال
فعلم مما ذكرنا ان الحمد باعتبار المورد اخص من الشكر وباعتبار متعلقه اعم من الشكر بالعكس والنسبة
بينهما عموم من وجه واشار الى انه تع مختار لان الحمد لا يكون الا للحي المختار على الفعل الاختياري
والا يلزم ان لا يكون ثناء الله تع ذاته في مقابلة صفاته الذاتية حمدا قلت فليلزم لانه ليس بحمد
لما عرفت من ان الحمد هو الثناء باللسان وهو ليس بحمد بهذا المعنى واشار الى ان نعمه تع قد وصلت
الى الكائنات لانه لا يكون الا بعد الاحسان بخلاف المدح فانه يكون للحي وغيره وللمختار وغيره
وقبل الاحسان وبعد فلهذا آثره على المدح ايضا والله اسم للذات الواجب الوجود بالذات
المستحق لجميع المحامد ولذا ذكر الحمد معرفا بلام الحقيقة بعده وباللام الرفع اشارة الى ان جميع
المحامد مختصة لله تع ثابتة له على الدوام ثم وصفه تع بما دل على ثبوت ربوبيته تع ومالكيته لكل
فرد فرد من كل جنس جنس مما يطلق عليه اسم العالم وهو اسم ما سوى الله تع من الموجودات بقوله
رب العالمين • تنبيها على ان له تع الحمد استحقاقا ذاتيا ووصفيا فان قلت ما معنى استحقاقه
الذاتي له وانهم حصروا جهة الاستحقاق له في الفضائل والفواضل فلا يكون الاستحقاق الا وصفيا
ولهذا قيل ان تعليقه باسم الله الذي هو غير صفة لا يفيد منشائية مدلوله له كما اذا قلت
اكرمت زيدا او رجلا لم يفهم منه ان علة الاكرام كونه زيدا او رجلا وهو ظ قلت نعم لكن استحقاقه
تع له لما لم يختص بوصف دون وصف بل بجميع الاوصاف مستوية الاقدام في ذلك وذاته تع
منشاء تام لتلك الصفات عد استحقاقه لجميع اوصافه استحقاقا ذاتيا اولان تعليقه
بهذا الاسم الموضوع للذات عد استحقاقا ذاتيا اما لاستجماعه جميع الصفات اولان الاطلاق
عن خصوصية وصف يفيد العموم حذرا عن الترجيح بلا مرجح وتعليقه بلفظ موضوع للوصف عنه
استحقاقا وصفيا ويمكن ان يقال الاستحقاق الذي منشاؤه صفات الذات يقال له الاستحقاق

الذاتي والذي منشاؤه صفات الافعال يقال له الاستحقاق الوصفي فتعليق الحمد بلفظ دال على ذات اشارة
الى الاستحقاق الذاتي رعاية للمناسبة وتعليقه بلفظ دال على الوصف اشارة الى الاستحقاق
الوصفي وانما لم يتعرض للمحمود عليه اشارة الى انه غير متناه والاحاطة به غير ممكن وليذهب نفس السامع
كل مذهب ممكن وفي التعرض لبعض دون بعض توهم الاختصاص لشيء دون شيء ثم لا بد لكل عاقل
ان يستعين في كل اموره بجانب الحق سبحانه ويسأل له النجاح لبغيته ولكن هذا يتوقف على نوع
ملايمة وقرب معنوي بينه وبينه تع وهو ليس بحاصل له لكونه في غاية التعلق بالعلائق البشرية
وكونه تع في غاية التجرد عنها ولا ملايمة بينهما اصلا فاحتيج في الاستفاضة عنه تع الى متوسط ذي
جهتين جهة التجرد وجهة التعلق فبجهة تجرده يستفيض وجهة تعلقه يفيض وهو اصحاب الوحي
المتفقين في تواتين الشرع الممتازين عن سائر العباد باستحقاقهم الانقياد بآيات يدل عليه وعلى
انه من عند ربهم لا من عند انفسهم ثم اعظمهم رتبة وشرفا واعزهم مقاما محمودا نبينا محمد عم و
لهذا المعنى ولكوننا مأمورين بالدعاء عليه وعملا بقوله تع ورفعنا لك ذكرك قال والصلوة
يعني الدعاء من الله تع ومن الملائكة والانس المناسب بحال كل واحد بهذا معناها بالغة عند الجمهور واما
اصطلاحا فعبارة عن الاركان المخصوصة المعلومة • على رسوله محمد الرسول فعول من الرسالة و
هي سفارة العبد بين ربه وبين ذوي العقول من خليقته ورسولنا هو سفير بيننا وبين ربنا
لكون امور ديننا ودنيانا منوطة بما يقصر عقولنا مما يجب علينا من الاعتقاد والعمل فان قلت
لم غير الكلام حيث قدم اسم الذات على الوصف في الحمد واخره عنه في الصلوة حيث جعله عطف بيان
للرسول قلت تنبيها على ان الاستحقاق الذاتي لله تع لا لغيره على ان سلوك طريق الاجمال
والتفصيل شعبة من البلاغة والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول نبي معه كتاب او من اوحي
بشريعة ناسخة او من ارسل الى الغير لتبليغ الاحكام ممن ليس معه كتاب او لم تات بشريعة ناسخة
او اوحي اليه ليعمل به بنفسه كيوشع مثلا وهو نبي لا رسول فان قلت فيلزم ان لا يكون الرسول
نبيا لكونه ذا كتاب بخلاف النبي قلت اللزوم ممنوع لجواز ان يكون الواحد بالشخص رسولا
باعتبار انه معه كتاب مثلا ونبيا باعتبار انه صاحب نبأ وولي باعتبار قربه من الله تع
وقال بعض المعتزلة الرسول هو صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تع بكتاب
او عنه والصلوة على آله ايضا اصله اهل بدليل تصغيره خص استعماله في الاشراف والمراد منه
قد يكون اهل البيت فقط كما قيل في البيت • وما لي الا آل احمد شيعة البيت وقد يكون للاعوان
والانصار كما في قوله تع ولقد نجينا كم من آل فرعون وقد يكون نفس المضاف اليه كما في قوله تع
بقية مما ترك آل موسى وآل هرون اي نفس موسى ونفس هرون ولكن المراد ههنا كل من اتبع
النبي عم في سره وعلانيته وتقواه كما نطق به الحديث آلي من اتبعني في سري وعلانيتي الصلوة
كل مؤمن تقي نقي آلي • اجمعين • على ما هو المناسب للمقام • قال مولانا الصدر العالي الامام الكبير
النحرير • اي المتقن في نحر الامور وعلما التقيها مغني البشر هو الانسان حافظا الملة والدين
اي الشريعة فانهما من حيث انها يطاع لها تسمى دينا ومن حيث يجمع عليها تسمى ملة فالدين والملة
يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار • ناصر الاسلام اي الايمان وناصر المسلمين
المؤمنين • وارث علوم المرسلين لقوله عم العلماء ورثة الانبياء والمراد من العلوم
العلوم الدينية الشرعية الثابتة بالنجاء المختلفة عبد الله بن صدر الشريعة المرحوم احمد بن محمود
المحبوبي غفر الله له وستر ذنوبه وتغمده في رحمته وغفر لوالديه ايضا ولجميع المؤمنين
قدم نفسه في طلب الغفران على والديه وجميع المؤمنين متابعة لقوله تع حكاية عن ابراهيم
عم رب اغفر لي ولوالدي الاية ولان الطلب بعد الزكاء والطهارة اقرب الى الاستجابة

ولأن التشخص قد يبهم في امور لطف قدرها لا يبهم بهذا القدر في امور غيره وفي ذكر المسلمين ثم المؤمنين
ههنا اشارة الى اتحاد الايمان والاسلام كما اشرنا اليه واعلم ان الاحكام الدينية الشرعية على
قسمين احدهما ما يتعلق بكيفية العمل والثاني ما يتعلق بكيفية الاعتقاد والاول يسمى
احكاما ظاهرية وفرعية وعملية والثاني يسمى اصلية واعتقادية وعقايد وللاول
دون علم الفقه وللثاني علم الكلام المسمى بعلم التوحيد والصفات لكثرة مباحثها فيه ولما
كان هذا المختصر مشتملا على فوايد العلم الثاني الذي هو مبنى العلم الاول واساس قواعده قال
جمعت في هذا المختصر المنقح عن الحشو والتطويل المجرد عن الايجاز المخل والاطناب الممل الشامل
عمدة اي اصل عقيدة اهل السنة اي مؤسس طريقة النبي عم وتحبها يقال اهلت بالرجل
آنست به والجماعة اي مؤسس طريقة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اعلم ان المشهور
من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر اقطار الارض الاشاعرة اصحاب
ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي
موسى الاشعري صاحب رسول الله وهو من اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة
والجماعة لستر نطلعك عليه في بحث الاصلح ان شاء الله تع وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية
اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب سليمان
الجوزجاني تلميذ محمد بن حسن الشيباني رضي الله تع عنه وماتريد قرية من قرى سمرقند في فرسخ
وبين ما بين الطايفتين اختلاف في بعض المسايل كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان
ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك كما سيجي تفصيله وبالجملة انهم قوم صرفوا وسعهم في اعلاء رايات
الدين القويم وبذلوا جهدهم في حب ذم الصراط المستقيم ووطنوا انفسهم في اثبات ما ورد به
الاية والسنة متوجهة لا يحوم حوله شايبة من الكفر والبدعة ولهذا سموا اهل السنة والجماعة
قدس الله ارواحهم كما ان المعتزلة لنفيهم الصفات العلية وقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد وهم بمراحل عنها كما ستري ان شاء الله
تع وانما جمع المص رحمه الله في هذا المختصر الفوايد التي هي على قانون الاسلام اجابة للسائلين
اي لقبول قول الطالبين منه جمع تلك الفوايد وصونا لهم اي حفظا لذلك السائلين عن عقايد
المبطلين كالمعتزلة والروافض والمشبهة وغيرهم من اهل الضلال فان قيل لا يجوز تدوين هذا
الفن والاشتغال به لانه بدعة اذ لم ينقل عن النبي عم واصحابه رضه الاشتغال به
كما نقل اشتغالهم باصناف المسائل الفقهية ولان السلف طعنوا فيه ونقلوا المنع عن النبي
عم كما في مسئلة القدر وكل بدعة مردودة لقوله عم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو
رد فما معنى جمعه للطالبين اجابة لهم قلنا المنع انما كان للمتعنتين الذين هم خصموا بالباطل
والمتفاخرين المجاهرين في الله تع بغير علم والمفسدين المناظرين بالباطل ليدحضوا دين الحق
لا للمنصفين الذين يجادلون بالتي هي احسن لاظهار الحق وابطال الباطل كيف لا والقرآن
مملو بالمباحثة مع المنكرين من دلايل التوحيد والنبوة وغير ذلك وكلية الكبرى ممنوعة
اذ من البدعة ما هي حسنة وعدم اشتغال الصحابة والتابعين بالتدوين وتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وتمهيد القواعد وتفصيل الدلايل وترتيب الابواب والفصول لاختصاصهم
بصفاء القريحة وذكاء الطبيعة ومشاهدة الوحي والتمكن من المراجعة الى النبي عم وبعده الى
الثقات مع قلة المعاندين والوقايع واما في زماننا هذا فقد كثر اهل الاهواء والبدع وحدثت
الاختلافات والفتن فلا بد من الاشتغال بالتدوين وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات حتى لا يجد اهل الطغيان على الحق سبيلا ثم لما كان مبنى علم التوحيد

المسمى

المسمى بالكلام لكون مباحث الكلام فيه اكثر ولكونه اول ما يجب من العلوم التي يعلم ويتعلم بالكلام ونحو ذلك
من المناسبات على الاستدلال بوجود المصنوعات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله
ثم منها على ساير السمعيات صدر كتابه بقوله • قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة الاهل
المؤمنين والمحب والحق مصدر حق يحق معناه لغة الثبوت والوجوب وقريب منه
ما قيل اذا كان بمعنى المصدر قد يكون بمعنى الوجود في الاعيان مطلقا وبمعنى الوجود الدائم
وقد يكون بمعنى الفاعل اي الثابت والواجب واصطلاحا هو الحكم المطابق للواقع اياه و
يوصف به القول والاعتقاد والدين والمذهب اذا كان الواقع مطابقا اياها والباطل ضده
والصدق وهو الحكم المطابق للواقع وقد شاع استعماله في القول خاصة وضده الكذب
ومن هذا ظهر الفرق بينهما بان الواقع يكون مطابقا للحكم في الحق وفي الصدق بالعكس فان قيل
لم لم يجعل الامر بالعكس قلنا رعاية للمناسبة وذلك لان المنظور اليه في المطابقة الاولى لما كان
هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا سميت بالحق بخلاف المطابقة الثانية
وانما سميت بالصدق تمييزا لها عنها والمراد من اهل الحق اهل السنة والجماعة لانهم قوم طلبوا الحق
واتبعوه واعرضوا عن الباطل وانكروه فان قيل فلم لم يقل قال اهل السنة والجماعة قلنا
تفننا في العبارة وترغيبا في الاقتداء بهم وتصريحا بانهم مؤسسوا الحق وطالبوه واشارة
الى ان غيرهم اهل الباطل واعتبوه والحقايق جمع حقيقة وهي ما به الشيء هو هو وهي مغايرة
في نفسها لكل ما عداها سواء كان لازما او مفارقا كالحيوان الناطق للانسان مثلا فانه اذا كان
الانسان به انسانا ولهذا لا يمكن تصوره بكنهه بدونه بخلاف الضاحك والكاتب والكلية
والجزئية والوحدة والكثرة ونحو ذلك مما يغايرها فان تصور الانسان بالكنه بدونها ممكن و
ان كان لا يخلو عن احدها في الخارج او في الذهن غالبا والماهية مشتقة مما هو ويقع جوابا عن السؤال
ولهذا نسبت اليه وهي ترادف الحقيقة فيقال ان ماهية الشيء هو هو باعتبار وجوده وتحققه
مع قطع النظر عن المشخصات حقيقة وذات وبشرط لا شيء وباعتبار وجوده وتشخصه
هوية وماهية مخلوطة وبشرط شيء وباعتباره وفي حيث هو هو ماهية ومطلق وبلا شرط شيء
والاشياء جمع شيء وهو مرادف للموجود عندنا وكذا الثبوت والتحقق والكون والوجود
الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قلت فالاشياء اذا كانت موجودات كانت
ثابتات فالحكم عليها بانها ثابتة يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلت لا لان
معناه ان الامر الذي نعتقده حقيقة الشيء الموجود فهو ثابت كما يقال واجب الوجود موجود
بمعنى قولك الثابت ثابت تأمل اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشياء ثابتة بحقايقها لا ان
في نفسها اي لا مع نفي الحقايق بان يقال انها ليست بثابتة بثبوتها وكل شيء في نفسه بثبوته فهو
ثابت بالضرورة لان نافيه يثبته ومثبته ايضا يثبته فيكون ثابتا بالاجماع وذلك لان النفي
ان تحقق ثبت شيء من الحقايق لانه حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم فلم يصح نفي الحقايق على
الاطلاق فمن قال لا حقيقة للاشياء فقد ناقض نفسه وابطل قوله بقوله وان لم يتحقق ثبت
ما ادعيناه من ثبوت حقايق الاشياء وهو المطلوب وايضا ان النفي مستدعي النافي
المثبت وهو لا يخلو من ان يكون له حقيقة اولا والاول مستلزم المدعى وهو ظاهر والثاني مستلزم
انتفاء النفي المستلزم لثبوت المطلوب لان نفي النفي يستلزم الاثبات وايضا انا
نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء محسوسا كان او غير محسوس فمن انكر فقد كابر و
لما لم يكف ثبوت الحقايق في الاستدلال من الاثر الى المؤثر بل هو موقوف على وجود
العلم بذلك الاثر ايضا قال والعلم بها اي بحقايق الاشياء العلم قد يطلق ويراد به

الادراك المفسر بحصول صورة من الشيء عند الذات المجردة وقد يراد به الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع لموجب وقد يراد به الادراك الكلي وقد يراد به ادراك المركب وقد يراد به ملكة
الادراك بحيث يتناول العلوم النظرية والعملية وقد يراد به ملكة مسماة بالصناعة
وهو غير شايع وقيل ان نفسه بصفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض و
قولنا صفة اى امر قايم بغيره يتناول العلم وغيره وقولنا توجب لمحلها تمييزا يخرج ما عدا
الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة مثلا وغير النفسانية كالسواد مثلا
فان هذه الصفات لا توجب لمحلها تمييزا فقط من غيره ضرورة ان الشجاع ممتاز عن
الجبان بشجاعته وكذا الاسود ممتاز بسواده عن الابيض لا تمييزا حتى يكون محلها مميزا
بين الاشياء وقولنا بين المعاني اى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة يخرج
ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزا لمحلها في الامور العينية لا الذهنية وقولنا لا
يحتمل النقيض اى متعلق التمييز لا يحتمل نقيض ذلك التمييز يخرج الظن لاحتمال متعلقه النقيض
وقولنا لموجب اى لدليل يخرج تقليد المقلد المصيب لانه لا لدليل فهذا يزول بتشكيك مشكك
وحاصله ان العلم صفة قايمة بمحل متعلقة بشيء توجب كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا
لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فاسناد يحتمل الى ضمير التمييز اعتبارا للعلاقة بين
المتعلق والمتعلق وعلى هذا يتناول التصديق اليقيني والتصور كليهما اذ لا نقيض له ايضا
وذلك لان المتناقضين عبارة عن المفهومين المتمانعين صدقا وكذبا معا بالذات
والتصورات حالا تمانع بينها كذلك كمفهومي الانسان واللاانسان مثلا فانه لا تمانع
بينهما ما لم يعتبر ثبوتهما لشيء فاذا اعتبر يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا
وان جعل السلب في اللاانسان راجعا الى نسبة الانسان كانتا متناقضتين
والتناقض لا يكون الا بين القضايا ولهذا ظهر فساد ما قيل من ان التناقض يعم التصديقات
والتصورات واما ما ذكره المنطقيون من نقايض اطراف القضايا فعلى وجهين احدهما
ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا ويسمونه نقيضا لمعنى السلب
مجازا وثانيهما ان يلاحظ مفهومها ويجعل معنى حرف السلب مضمونا اليها صايرا معهما شيئا
واحدا ويسمونه نقيضا لمعنى العدول مجازا واذا لم يكن للتصورات نقايض صدق
ان متعلقها لا يحتمل النقيض بوجه فاذا تصورنا ماهية الانسان وحصل في ذهننا
صورة مطابقة لها فالتمييز ههنا هو تلك الصورة اذ بها يمتاز ماهية الانسان عن غيرها
وينكشف عند النفس ومتعلق التمييز هو تلك الماهية ولا يحتمل نقيض ذلك التمييز اذ لا نقيض له
فيكون جميع التصورات علوما بخلاف التصديقات وانت خبير بما في هذا المختار من انه
يلزم ان لا يكون العلم بالانسان تلك الصورة الحاصلة في الذهن بل صفة توجبها وهو
خلاف المشهور وان يكون النقيض للتمييز بل للمتعلق الذي هو ليس بعلم وانه في صفاته
ولا يتناول ادراكات الحواس الظاهرة ومن راى دخولها تحته كالشيخ ابي الحسن الاشعري
والشيخ ابي منصور الماتريدي طرح عن الحد المعاني وقال هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به كاملا ومن التجلي سوا الانكشاف التام اى الذي لا يحتمل النقيض فبهذا القيد يخرج الظن
واخواته وغيرها لان العلم عندهم لا يطلق عليها واذا عرفت هذا فاعلم ان العلم بحقايق
الاشياء تصورا كان او تصديقا متحقق اى ثابت اما بالبداهة كالعلم الحاصل لنا بحرارة
النار وبرودة الماء مثلا واما بالكسب كالعلم الحاصل بوجود اللازم تارة وبعدم
الملزوم اخرى كما اذا تصورنا لزوم الضاحك للانسان مثلا وتصورنا وجود الملزوم

وهو

وهو الانسان لزم بالضرورة من هذين العلمين العلم بوجود اللازم وهو الضاحك واذا تصورنا
عدم اللازم مع وجود العلم بالملازمة جزمنا بعدم الملزوم كما اذا قلنا ان كان هذا انسانا
فهو ضاحك لكنه انسان ينتج انه ضاحك ولكنه ليس بضاحك ينتج انه ليس بانسان وايضا
انا نميز بين الحقايق ونحكم عليها بامور مختلفة وذا بدون العلم ممتنع قطعا فان قلت
الجمع المعرف باللام يفيد الاستغراق وكذا ما يضاف هو اليه فكيف يصح القول
بان العلم بجميع الحقايق ثابت وانه غير ممكن قلت الكلية ممنوعة لانه قد يذكر ويراد
به الجنس المعول على القراين فههنا المراد الجنس ردا على المنكرين لثبوت شيء من الحقايق
والعلم به وبعدمه على ان منع العلم بجميع الحقايق في حيز المنع فليتامل ولما فرغ من بيان
تحقق الحقايق والعلم بها شرع في بيان اسباب العلم فقال واسبابه يعني
اسباب العلم للخلق اى المخلوقات من البشر وغيره فان علم الخالق لا سبب له فانه
لذاته ثلثة وذلك لان سبب لا يخلو من ان يكون امرا من خارج اولا والاول الخبر
الصادق والثاني اما ان يكون آلة الادراك الكليات اولا دراك الجزئيات
والاول هو العقل والثاني الحواس جمع حاسة بمعنى قوة مدركة اى احد الاسباب
المفضية الى العلم شيء في الجملة بان يخلقه الله عقيب استعمالها فيه بطريق جري العادة الحواس
الخمس الظاهرة السليمة وتفسيرنا الاسباب بالمذكورة يندفع ما قيل ان السبب ان
اريد به المؤثر في العلوم كلها فهو الله تعالى لا غير وان اريد به السبب ظاهرا فهو العقل وحده
وانما قيدنا الحواس بالظاهرة لان الحواس الباطنة غير معتبرة عندهم على ما سيجيء بيانه
ولهذا لم يقيد الحواس بالظاهرة وبالسليمة لان العلم لا يحصل بالحواس السقيمة ولهذا قيل
من فقد حسا فقد علما حاصلا منه وهذه الخمس السمع وهو قوة مستودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ وبها يدرك المسموعات كالاصوات بسبب وصول الهواء المتموج
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله يخلق الادراك بها في النفس عقيب
الاستعمال والوصول والبصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين النابتين من
مقدم الدماغ المتقاطعتين على هيئة الصليب المتفرقتين الى العينين وبها يدرك
المبصرات كالالوان والاضواء والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح و
غير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكه عقيب صرف العبد اياها فيه والسبب فيه انطباع
صور تلك المدركات في جزء من الحدقة او انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وهو
المشهور والفرق بين القولين ان موضع الابصار الزاوية على الراي الاول والقاعدة
على الثاني والشم وهو قوة مستودعة في الزايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي
النابتين في مقدم الدماغ وبها يدرك الروايح بسبب وصول الهواء المتموج المتكيف
بكيفية ذي الرايحة الى مقدم الدماغ وما قيل السبب وصول الهواء المختلط بالاجزاء
المتحللة من الرايحة ليس بشيء والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وادراكه للمذوقات انما يكون بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة
المسماة بالملعبة التي في الفم بالمذوق وبوصول المذوق الى العصب المذكور واللمس
وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الملموسات كالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك وهذا انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس والدليل على كون هذه
القوة في تلك المحال المذكورة هو ان الآفة توجب الآفة في تلك القوى واعلم ان اشتراط
وصول الهواء المتكيف وغيره في ادراك هذه الحواس انما هو في العنصريات واما في الافلاك وما

فيها فلا الا يرى ان بعض الفلاسفة كافلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم قالوا ان للافلاك والكواكب
شماً وفيها روائح ووصول الهوآء المتكيف اليها غير متصور وبالجملة ان السبب لكل حاسة يكون
يكون اطلاع على ما خلقت هي له عند استعمالها فيه بمعنى ان الله تعالى اوجد العلم عقيب استعمالها
فيه فلا امتناع في انه تع يخلق ادراك الالوان عقيب صرف القوة السامعة وبالعكس لما ان
ذلك بمحض خلقه تع من غير تاثير للحاسة فيجوز ان يخلق عند صرف الباصرة ادراك الاصوات
والالوان معاً ايضا كذلك والمنع مكابرة ولما كانت عادة المشايخ الاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة والاقتصار على المقاصد الدينية لم يثبتوا الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك
والخيال والوهم والقوة المتصرفة والحافظة لعدم قيام الدليل عليها على وفق قواعدهم واما
الحواس الظاهرة فلما وجدوا ادراكات حاصلة عقيب استعمالها جعلوها احد الاسباب
الثلثة كما جعلوا الخبر الصادق سببا لانها لكون بعض المعلومات الدينية مستفادة منه
فتبعهم المص في الترك وجعل الخبر الصادق سبباً آخر ايضا وقال والخبر الصادق والخبر قول يصح
ان يقال لقائله انه صادق او كاذب وهو على قسمين خبر صادق وخبر كاذب فان للخبر كما
يكون نسبة ذهنية قائمة بذهن المتكلم كذلك لتلك النسبة خارج فان طابقت تلك
النسبة الذهنية ذلك الخارج كان الخبر صادقاً وان لم يطابقه كان كاذبا فعلى هذا الصدق
والكذب من اوصاف الخبر وقد يقال الصدق هو الاخبار والاعلام عن الشيء على ما هو به والكذب
هو الاخبار عنه لا على ما هو به وح يكونان من صفات المخبر والخبر الصادق ايضا على نوعين الخبر
المتواتر وخبر الرسول والاول عني الخبر المتواتر اي الذي يحكم العقل بصدقه بالضرورة بواسطة
السماع من جمع كثير لا يجوز العقل توافقهم على الكذب يفيد العلم الضروري بمضمونه لعامة الخلائق
بمجرد كونه خبراً بخلاف الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب فانه من جهة المقارنة بالعوبية
واما خبر الله وخبر الملائكة فانما يفيدان العلم الاستدلالي بمضمونهما اذا وصلا اليهم من جهة
الرسول فحكمهما حكم خبر الرسول وبهذا يندفع ما قيل ان انحصار الخبر الصادق المفيد للعلم في
النوعين فاسد اذ قد يكون خبر الله وخبر الملائكة والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب
كذلك وانما قلنا يحكم العقل بصدقه بالضرورة ويفيد العلم الضروري لعامة الخلائق اما الاول
فلان من لم ير مكة وبغداد مثلا يجزم بوجودهما جزماً باتاً مطابقاً للواقع وهذا ليس الا بالاخبار
واما الثاني فلان العلم يحصل لكل من وصل هو اليه سوآء كان ذلك من اهل النظر والاستدلال
او لا الا يرى ان الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى ترتيب المقدمات وطريق الاكتساب
يحصل لهم العلم بذلك وانه ليس لمجرد الاخبار وخبر اهل الاجماع في حكم الخبر المتواتر والنوع
الثاني خبر الرسول وهو يفيد العلم الاستدلالي بمضمونه المشابه للضروري في اليقين و
الثبات اما انه يفيد العلم فلانه ادعى النبوة والصدق واظهر الله تع المعجزة على يده تصديقا
له في دعواه وكل ما هذا شانه فهو صادق ومضمون خبره واقع واما انه استدلالي مشابه
للضروري فلانه مضمون خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل مضمون خبر من شانه كذلك فهو صادق
والعلم به واقع قطعا لا يقال طريق حصول العلم بمعنى الجازم الثابت بخبر الرسول اثنان احدهما
السماع منه عم والثاني التواتر فالعلم الحاصل به باي طريق كان ضروري لا استدلالي
لانا نقول العلم الضروري في التواتر هو العلم بوجود المخبر عنه مثل العلم الضروري في الخبر بمكة هو
العلم بوجودها وفي الخبر بان النبي عم قال الاعمال بالنيات هو العلم بكونه خبر الرسول لا بمضمونه
وكذا الخبر المسموع عن النبي عم فان العلم الضروري فيه هو العلم بالفاظه وكونها كلام النبي
عم واما العلم بمضمونها فهو استدلالي مثلا قوله عم الاعمال بالنيات علم بالتواتر انه خبر الرسول

وانه

وانه ضروري واما العلم بان الاعمال يجب ان يكون مقارنة للنية فهو استدلالي لما عرفت والسبب الثالث
للعلم العقل وهو جوهر مجرد في ذاته اي مفارق غير مقارن بجوهر آخر لا حالية ولا محلية
كمفارقته في فعله والنفس جوهر مجرد في ذاته مستغن عن مقارنة جوهر آخر حالية ومحلية
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف في فعله اي غير مجرد في فعله بل له مقارنة بجوهر آخر
لا من جهة الحالية فيه والمحلية له بل من جهة التعلق تعلق التدبير والتصرف تارة يدرك
الكليات باستعمال العقل واخرى الجزئيات باستعمال الحواس وبالجملة ان المص جعل العقل
سببا للعلم لانه يفضي اليه اما بمجرد انضمام قرينة المشاهدة مرة او مرتين بحيث يزول
معها التردد كما في الحدسيات نحو قولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس وبمشاهدات كثيرة
ترتب شيء على آخر من غير علاقة عقلية كما في التجربيات نحو السقمونيا مسهل او بمجرد التفات
الى النسبة بين الطرفين كما في البديهيات الاوليات سوآء كان الحكم جزئيا كعلم الانسان
بانه موجود او كليا كعلمه بان الكل اعظم من الجزء والجوع والشبع لا يجتمعان ولا يرتفعان واما
بمجرد ترتيب امور معلومة كما هو في النظريات نحو العالم حادث وان كان للحس مدخل
في بعضها ولما كان في حقائق الاشياء وثبوتها والعلم بها وكون الخبر الصادق والعقل
مفيدين للعلم اختلافات كثيرة للمبطلين اشار الى تفصيلهم وابطال قولهم فقال وانكرت
السوفسطائية وهم قوم من حكماء اليونان ينسبون الى سوفسطا وهو اسم للعلم المزخرف فان
سوفا في لغة اليونانيين اسم للعلم والحكمة وسطا اسم للغلط والمزخرف كما ان فيلا اسم للمحب
وسوفا اسم للعلم ثم عرب واشتق منهما السفسطة والفلسفة وهذه الجماعة اشتغلوا
بالرياضة مدة كثيرة وبالغوا في الهذيان حتى قال بعضهم بعدم حقائق الاشياء زعما منهم
انها باسرها خيالات واوهام باطلة ويقال لهم العنادية والجواب عنه قد سبق و
بعضهم قالوا بها لكنها تابعة للاعتقاد حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر او عرضا
فهو عرض او قديما فهو قديم او حادثا فحادث ويقال لهم العندية ويمكن ان يحمل كلام هذه
الطائفة على ما له صحة في الجملة بان يقال مرادهم انا نسلم ان الحقائق ثابتة في نفس الامر
ولنا بها علم لكن لم يعلم ما هو جوهر في الواقع وما هو عرض كذلك بل غاية امرنا انا اعتقدنا
بعضها انه جوهر والبعض الآخر انه عرض ولم يعلم ان الواقع هل هو كذلك ام لا وبعضهم
انكروا بها وبثبوتها بمعنى انها يحتمل ان كانت ثابتة ويمكن العلم بها وبعدمها غير
ثابت وزعموا انهم شاكون وشاكون في انهم شاكون وهلم جرا وهم اللاادرية و
اقوى شبههم ان اقوى العلوم الضروريات ولا عبرة بها لان منها الحسيات والحس
كثيرا ما يغلط غلطا فاحشا لانا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيد في الظلمة والعنبة في الماء
فانها ترى كالاجاصة وكالاحول فانه يرى الواحد اثنين ونحو ذلك ومنها البديهيات
وهي اضعف من الحسيات لانها فرعها حتى قيل ان من فقد حسا فقد علما اي علما حاصلا
من ذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه والعنين فالقدح في الحسيات قدح في البديهيات
والقدح فيهما قدح في النظريات والجواب ان غلط الحس في البعض لاسباب جزئية
لا ينافي الجزم في البعض بانتفاء تلك الاسباب ولا يلزم القدح في البديهيات وفساد
بعض النظريات ايضا لا ينافي حقيقة بعضه على انهم قد ناقضوا انفسهم حيث ابطلوا
قولهم بقولهم لان بين قولهم الحس يغلط كثيرا ويرى الصغير كبيرا والواحد اثنين
الى غير ذلك من المعلومات التي ذكروها في شبههم وبين قولهم لا علم لنا بالاشياء تناف
صريح فتعين ما استدلوا به دليل على بطلان قولهم فهم يعلمون الحقائق ويثبتونها جبرا انهم

يعاندون وينكرون وهنا فالحق باجماع العقلاء ترك المعارضة معهم لاسيما اللاادرية فانهم لا يعرفون
بمعلوم حتى يحصل لهم به العلم بمجهول ولان العلم الحاصل بالدليل اخفى من العلم الحاصل بالحس والمنكر
للثاني منكر للاول بالضرورة بل الطريق معهم الضرب المولم او الاحراق بالنار ليعترفوا او يضطروا
الى الاقرار ﴿و﴾ انكرت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم هي جماعة من الدهرية منسوبون
الى السمن وهو اعظم اصنامهم قايلون بالتناسخ قيل هو اسم بلد من بلاد الهند ﴿و﴾ انكرت
البراهمة وهي طايفة من حكماء الهند من اصحاب برنيام يعبدون صنما اسمه برهم بفتح الباء
الموحدة وتمامه ان الطايفتان انكروا العلم الحاصل بالخبر المتواتر اي بسببه ولو غلوا في
الانكار حتى قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس لان المتواتر اجتمع من الاحاد التي خبر كل واحد
منها لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب العلم لان اوله كآخره واوسطه
كطرفيه اذ كل واحد منها يجوز كذبه لعدم تنافي كذب واحد منها كذب الاخرين وهو يوجب
جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا سلمنا ان خبر كل واحد كما ذكرتم لكن جاز ان
يحدث عند الاجتماع بواسطة انضمام دليل عقلي الى المجموع وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب ما اي قوة لم تكن حاصلة عند عدمه اي الاجتماع كقوى الحبل المولف من
الشعرات الحاصلة بعد التاليف ولما استشعر بورود النقض ببعض التواتر دفعه بقوله وتواتر
النصارى في قتل عيسى عم يعني ان قتله نقل عن قوم دخلوا البيت الذي فيه عيسى عم
وهم سبعة نفر كلهم محققون ويعتمد عليهم في صدق قولهم واخبارهم في ذلك القصة فلو افاد
المتواتر العلم لافادة ذلك التواتر ايضا لكن اللازم باطل والملزوم مثله قيل تواترهم
اجماعهم على ان عيسى عم ابن الله وكذا تواتر اليهود على تابيد دين موسى عم وعلى ان عزير
ابن الله وكذا تواتر المجوس على معجزات زرادشت وهي انه ادخل قوايم فرس الملك في
بطنه بعد [illegible] ثم رجعه اي رجع كل واحد من هذين التواترين بل التواترات الى
الاحاد يعني ما اجمعوا به ليس بمتواتر لان رجعه الى الاحاد نقله واحد عن واحد ولئن سلمناه
لكن المتواتر ما نقله جماعة لا يجوز العقل تواطيهم على الكذب وهم ممن يجوز توافقهم عليه
قطعا لانهم قوم يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ﴿و﴾ انكرت الطايفة الملحدة اي الذين
يلحدون ويميلون عن طريق الحق مع ظهوره عندهم ﴿و﴾ بعض الروافض حصول العلم بالعقل
والنظر واستدلوا عليه بان قضايا العقل متناقضة بدليل اختلاف العقلاء في المسايل
العقلية الا يرى ان اهل الحق قد استدلوا على حدوث العالم بالعقل وقالوا العالم متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث ﴿و﴾ الفلاسفة استدلوا على قدمه بالعقل ايضا بان قالوا
العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر فهو قديم فالعالم قديم فظهر ان قضايا العقل
متناقضة والى هذا المعنى اشار بقوله لتناقض قضاياه اي قضايا العقل وكل ما تناقض
قضاياه فهو لا يكون سببا للعلم فالعقل لا يكون سببا للعلم وهو المطلوب بل لا بد من امام معصوم
في كل زمان يهدي الخلق الى المعرفة ويرشدهم الى الخيرات ويعلمهم طريق النجاة ويحذرهم
بالمهلكات ولهذا سموا بالتعليمية المعروفة بالاسماعيلية ﴿و﴾ جوابه ان العقل قط اي قطعا
وجزما لا يتناقض قضاياه وان كان اقوال العقلاء متناقضة يعني لا نسلم ان قضايا
العقل متناقضة لان العقل حجة من حجج الله تع على عباده كالنص ولهذا قال النبي عم ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن والعلم الحاصل بحجته تع قطعي فكيف تناقض قضاياه واذا كان
كذلك فاختلاف العقلاء في المسايل العقلية لقصور عقلهم اما لاجل الفطرة واما لفساد
المزاج المخل باستقامته والاستيلاء الهوا والتعصب عليهم او لتقصيرهم في شرايط النظر كايجاب

الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل الاول وغير ذلك من الشرايط المعتبرة في طرق استفادة
العلم بالعقل فتناقض الآراء والاختلافات فيها لقصور العقل ولاختلال شرايط النظر
لا يستلزم تناقض العقل الكامل وكون النظر الصحيح غير مفيد للعلم مع انه اي على ما ذكروه
تناقض منهم لانه استدلال بنظر العقل على ابطاله ففيه اثبات لنفيه وذلك لانهم
ان استدلوا على تناقض قضايا العقل بالعقل فلا يحصل مطلوبهم اذ قضايا العقل متناقضة
عندهم فلا يصح الاستدلال به حيث ابطل على صيغة المجهول العقل به اي بالعقل في ابطال
العقل بالعقل تناقض وان استدلوا به بغير العقل فاما ان يكون بالحس او بالخبر الصادق
ولا يجوز ان يكون بالحس اذ لا شعور له به اصلا لان الحواس منحصرة في خمسة ولا شيء منها
يعرف به تناقض قضايا العقل لانه غير محسوس وكل ما هو غير محسوس لا يدرك بالحس ولا بالخبر
الصادق لان احد نوعيه الذي هو الخبر المتواتر انما يفيد اذا كان المخبر عنه محسوسا وهو ليس
بمحسوس والنوع الثاني خبر الرسول هو ايضا غير مفيد لان المميز بين الصادق والكاذب
هو العقل لا غير فثبت ان تناقض القضايا انما يعلم بالعقل فقط فلو استدلوا به في ابطاله لزم
التناقض وانه محال لا يقال هذا معارضة للفاسد بالفاسد لانا نقول هذه المعارضة اما ان
يفيد شيئا اولا فان كانت مفيدة فلا تكون فاسدة والا فلا يكون معارضة واما الاستدلال
بان العلم بافادة النظر العلم ان كان ضروريا لما وقع فيه الاختلاف واللازم باطل لوقوع
الاختلاف فيه المبني على التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين مثلا وان
كان نظريا لافتقر الى نظر يفيد العلم بان النظر يفيد العلم فجاء الدور فمدفوع بانه ضروري
والاختلاف لكثرة الالف وقلته والخفاء في تصورات الاطراف وفي تجريدها عن اللواحق
المانعة من ظهور الحكم لا ينافيه وبانه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء
وانتهاء لم يعبر عنه بالنظر ليلزم الدور فليتامل فانه دقيق ولما توهموا ان العقل لا يجوز ان يكون
قاصرا في نفسه لانه حجة الله تع كما مر فلا يوصف بالقصور والتفاوت بحسب الفطرة
دفعه بقوله والعقول متفاوتة يعني التفاوت بالزيادة والنقصان حتى يكون عقل بعض
افراد الناس زايدا على عقل بعض باصل الفطرة اي بحسب الخلقة وذلك ثابت بالحديث
على ما روي ان النبي عم قال في حق النساء هن ناقصات العقل والدين وهذا يدل على ان
عقلهن انقص من عقول الرجال في اصل الفطرة ولهذا جعل الشارع شهادة امراتين بمنزلة
شهادة واحد من الرجال فليس هذا الا لقلة الدرك والضبط من جهة العقل وفيه نظر ولانا
اي على الاختبار والعقل فضله وهبة فيجوز ان تتفاوت بحسب تفاوت قابلية المحل
واستعداده الا يرى ان بعض الاطفال منه يتميز بحيث يعجز عن ايجاده الرجل المسن وبالعكس فالعقل
والنقل دل كل واحد منهما على ان العقول متفاوتة خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انها غير متفاوتة
لكونه اي العقل مناط التكليف اي متعلقه ومورده لانه لا يتحقق بدونه وهو لا يتفاوت
باصل الفطرة وانما يتفاوت بالعوارض لا اعتداد به لان التكليف عام شامل للرجال و
النساء على السواء ولا بد من الاستواء في مناطه ايضا والجواب عن عدم التفاوت باصل الفطرة
ما مر انفا وعن الاستواء في المناط انا لا نسلم ان الاستواء في التكليف يقتضي الاستواء في
المناط بل التكليف يقتضي قدر ما يمكن به ان يتحمل التكاليف والامتثال وهو ما يطلق عليه اسم
العقل واما انه يقتضي عدم التفاوت في العقول فبطلانه ظاهر ان يخفى ولما جعل بعض اهل
التصوف وبعض الروافض الالهام من اسباب العلم جعلوها اربعة رده بقوله وكالالهام
وهو القاء معنى في الروع بطريق الفيض [illegible] عن في الاعلام لانه قد يكون بطريق الاستعلام لبس

يعاندون وينكرون فهذا الحق باجماع العقلاء ترك المعارضة معهم لاسيما اللاادرية فانهم لا يعرفون
بمعلوم حتى يحصل لهم به العلم بمجهول ولان العلم الحاصل بالدليل اخفى من العلم الحاصل بالحس والمنكر
للثاني منكر للاول لا بالضرورة بل الطريق معهم الضرب المولم او الاحراق بالنار ليتحرقوا ويعترفوا
الى الاقرار و انكرت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم هي جماعة من الدهرية منسوبون
الى السمن وهو اعظم اصنامهم قائلون بالتناسخ قيل هو اسم بلد من بلاد الهند و انكرت
البراهمة وهي طايفة من حكماء الهند من اصحاب برنيام يعبدون صنما اسمه برهم بفتح الباء
الموحدة و ثانيا ان الطايفتان انكروا العلم الحاصل بالخبر المتواتر اي سببه و توغلوا في
الانكار حتى قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس لان المتواتر اجتمع من الاحاد التي خبر كل واحد
منها لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب العلم لان اوله كاخره و اوسطه
كطرفيه اذ كل واحد منها يجوز كذبه لعدم تنافي كذب واحد منها كذب الاخرين وهو يوجب
جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا سلمنا ان خبر كل واحد كما ذكرتم لكن جاز انه
يحدث عند الاجتماع بواسطة انضمام دليل عقلي الى المجموع وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب ما اي قوة لم تكن حاصلة عند عدمه اي الاجتماع كقوى الحبل المؤلف من
الشعرات الحاصلة بعد التاليف ولما استشعر ورود النقض ببعض التواتر دفعه بقوله وتواتر
النصارى في قتل عيسى عم يعني ان قتله نقل عن قوم دخلوا البيت الذي فيه عيسى عم
وهم سبعة نفر كلهم محققون ويعتمد عليهم في صدق قولهم واخبارهم في ذلك العصر فلو افاد
المتواتر العلم لافاده ذلك التواتر ايضا لكن اللازم بط والملزوم مثله قيل تواترهم
اجماعهم على ان عيسى عم ابن الله وكذا تواتر اليهود على تابيد دين موسى عم وعلى ان عزير
ابن الله وتواتر المجوس على معجزات زرادشت وهي انه ادخل قوايم فرس الملك في
بطنه بين [illegible] فرجعه اي رجع كل واحد من هذين التواترين بل التواترات الى
الاحاد يعني ما اجمعوا به ليس بمتواتر لان مرجعه الى الاحاد ونقله واحد عن واحد ولئن سلمناه
لكن المتواتر ما نقله جماعة لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وهم ممن يجوز توافقهم عليه
قطعا لانهم قوم يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم و انكرت الطايفة الملحدة اي الذين
يلحدون ويقولون عن طريق الحق مع ظهوره عندهم و بعض الروافض حصول العلم بالعقل
والنظر واستدلوا عليه بان قضايا العقل متناقضة بدليل اختلاف العقلاء في المسائل
العقلية الا ترى ان اهل الحق قد استدلوا على حدوث العالم بالعقل و قالوا العالم متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث والفلاسفة استدلوا على قدمه بالعقل ايضا بان قالوا
العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر فهو قديم فالعالم قديم فظهر ان قضايا العقل
متناقضة والى هذا المعنى اشار بقوله لتناقض قضاياه اي قضايا العقل وكل ما تناقض
قضاياه فهو لا يكون سببا للعلم فالعقل لا يكون سببا للعلم وهو المطلوب بل لا بد من امام معصوم
في كل زمان يهدي الخلق الى المعرفة ويرشدهم الى الخيرات ويعلمهم طريق النجاة ويحذرهم
بالمهلكات ولهذا سموا بالتعليمية المعروفة بالاسماعلية و جوابه ان العقل قط اي قطعا
وجزما لا يتناقض قضاياه وان كان اقوال العقلاء متناقضة يعني لا نسلم ان قضايا
العقل متناقضة لان العقل حجة من حجج الله تع على عباده كالنص ولهذا قال النبي عم ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن والعلم الحاصل بحجته تع قطعي فكيف يتناقض قضاياه واذا كان
كذلك فاختلاف العقلاء في المسائل العقلية لقصور عقلهم اما في اصل الفطرة واما لفساد
المزاج المخل باستقامته او لاستيلاء الهوى والتعصب عليهم او لتقصيرهم في شرايط النظر كما يجاب

الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل الاول وغير ذلك من الشرايط المعتبرة في طرق استفادة
العلم بالعقل فنشأ بعض الاراء والاختلافات فيها القصور العقل ولاخلال شرايط النظر
لا يستلزم تناقض العقل الكامل وكون النظر الصحيح غير مفيد للعلم مع انه اي على ما ذكروه
تناقض منهم لانه استدلال بنظر العقل على ابطاله ففيه اثبات نفيه وذلك لانهم
ان استدلوا على تناقض قضايا العقل بالعقل فلا يحصل مطلوبهم اذ قضايا العقل متناقضة
عندهم فلا يصح الاستدلال به حيث ابطل على صيغة المجهول العقل به اي بالعقل فابطال
العقل بالعقل تناقض وان استدلوا به بغير العقل فاما ان يكون بالحس وبالخبر الصادق
ولا يجوز ان يكون بالحس اذ لا شعور له به اصلا لان الحواس منحصرة في خمسة ولا شيء منها
يعرف به تناقض قضايا العقل لانه غير محسوس وكل ما هو غير محسوس لا يدرك بالحس ولا بالخبر
الصادق لان احد نوعيه الذي هو الخبر المتواتر انما يفيد اذا كان المخبر عنه محسوسا وهو ليس
بمحسوس والنوع الثاني خبر الرسول وهو ايضا غير مفيد لان المميز بين الصادق والكاذب
هو العقل لا غير فثبت ان تناقض القضايا انما يعلم بالعقل فقط فلو استدلوا به في ابطاله لزم
التناقض وانه محال لا يقال هذا معارضة للفاسد بالفاسد لانا نقول هذه المعارضة اما ان
يفيد شيئا اولا فان كانت مفيدة فلا تكون فاسدة والا فلا تكون معارضة واما الاستدلال
بان العلم بافادة النظر العلم ان كان ضروريا لما وقع فيه الاختلاف واللازم بط لوقوع
الاختلاف فيه المبني على التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين مثلا وان
كان نظريا لافتقر الى نظر يفيد العلم بان النظر يفيد العلم مجا الدور فمدفوع بانه ضروري
والاختلاف لكثرة الالف وقلته والخفاء في تصورات الاطراف وفي تجريدها عن اللواحق
المانعة من ظهور الحكم لا ينافيه وبانه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء
وانتهاء ولم يعبر عنه بالنظر ليلزم الدور فليتامل فانه دقيق ولما توهموا ان العقل لا يجوز ان يكون
قاصرا في نفسه لانه حجة الله تع كما مر فلا يوصف بالقصور والتفاوت بحسب الفطرة
دفعه بقوله والعقول متفاوتة يعني التفاوت بالزيادة والنقصان حتى يكون عقل بعض
افراد الناس زايدا على عقل بعض باصل الفطرة اي بحسب الخلقة وذلك ثابت بالحديث
على ما روي ان النبي عم قال في حق النساء انهن ناقصات العقل والدين وهذا يدل على ان
عقلهن انقص من عقول الرجال في اصل الفطرة ولهذا جعل الشارع شهادة امرأتين بمنزلة
شهادة واحد من الرجال فليس هذا الا لقلة الدرك والضبط من جهة العقل وفيه نظر ولانه
اي على الاختبار والعقل فضله وهبة يجوز ان تتفاوت بحسب تفاوت قابلية المحل
واستعداده الا ترى ان بعض الاطفال منه شيء يعجز عن ايجاده الرجل المسن وبالعكس فالعقل
والنقل دال كل واحد منهما على ان العقول متفاوتة خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انها غير متفاوتة
لكونه اي العقل مناط التكليف اي متعلقه ومورده لانه لا يتحقق بدونه وهو لا يتفاوت
باصل الفطرة وانما يتفاوت بالعوارض لا اعتداد به لان التكليف عام شامل للرجال و
النساء على السواء ولا بد من الاستواء في مناطه ايضا والجواب عن عدم التفاوت باصل الفطرة
ما مر انفا وعن الاستواء في المناط انا لا نسلم ان الاستواء في التكليف يقتضي الاستواء في
المناط بل التكليف يقتضي قدر ما يمكن به ان يتحمل التكاليف والامتثال وهو ما يطلق عليه اسم
العقل واما انه يقتضي عدم التفاوت في العقول فبطلانه اظهر من ان يخفى ولما جعل بعض اهل
التصوف وبعض الروافض الالهام من اسباب العلم فجعلوها اربعة رده بقوله وكذا الالهام
وهو القاء معنى في الروع بطريق [illegible] يعني من الاعلام لانه قد يكون بطريق الاستعلام كما ليس

سببا للمعرفة اى لحصول العلم لعامة الخلايق ولما يصلح لالزام الخصم به لانه اى الالهام يعارض بمثله لان
الشخص اذا قال الهمني ربي ان الحبيب يجيء غدا فللآخر ان يقول الهمني انه يجيء اليوم فيتحقق المعارضة
فلا يحصل العلم به وانما قال سببا للمعرفة ولم يقل للعلم تنبيها على انهما بمعنى واحد عند المشايخ وان
اصطلح البعض على خلافه من تخصيص العلم بالكليات او المركبات والمعرفة بالجزئيات او
البسايط او من تخصيصه بالادراك الذي لم يسبقه العدم والمعرفة بالذي يسبقه العدم ولهذا
يقال الله عالم ولا يقال انه عارف وانما قلنا لحصول العلم لعامة الخلايق لان الكلام فيما يكون
سببا للعلم كذلك كما عرفت فعلى هذا يمكن حمل كلام من جعله سببا له على ما يكون سببا لحصول العلم
لبعض الخواص من الانبياء والاولياء على ما ورد به الخبر نحو قوله الهمني ربي وحكي عن كثير من السلف
وكذا التقليد وهو اتباع شخص لشخص في قول او فعل معتقدا لحقيقته من غير استدلال عقلي او نقلي
يعني انه ليس سببا للعلم ايضا لانه معارض بمثله وذلك لان الشخص اذا قال سمعت عن فلان ان رؤية
الله تع حق في المنام وقلدته فيه فللآخر ان يقول سمعت عن فلان آخر انها غير حق فيه وقلدته فيه
فيتعارضان فتساقطا فلا يحصل العلم به واعلم ان في نفي سببيته له تنبيه على ما سلف من ان المراد
منه اعلى من العلم الاعتقاد الجازم المطابق الغير القابل للزوال وفيه اشارة الى رد من جعل خبر الواحد
العدل سببا آخر له وذلك لان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وهو مما لا يطلق عليه اسم العلم عندهم
فلا يبطل الحصر ثم شرع بعد بيان اسباب [illegible] في اثبات الواجب لوجوده على طريقة المتكلمين
فقال والعالم اى كل ما علم به الخالق من الجواهر والاجسام والاعراض محدث اعلم ان الحدوث
يطلق على معنيين احدهما الحدوث الذاتي وهو كون الشيء مفتقرا في وجوده الى الغير والثاني
الحدوث الزماني وهو كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا والاول اعم مطلقا من الثاني
والمراد هنا الثاني يعني العالم مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه وجد بعد عدمه خلافا للدهرية
فانهم قالوا السموات بموادها وصورها واشكالها قديمة وباوضاعها المتشخصة اللازمة [illegible]
حادثة والعناصر بموادها وتشخصها وصورها الجسمية بنوعها والنوعية بجنسها قديمة بمعنى انها
لم تخل عن صورة قط لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورها الجسمية والنوعية بخلاف
صورها المشخصة منهما فانها حادثة فان قيل انهم قد اطبقوا على ان ما سوى الله تع حادث
فكيف يقولون بقدم بعضه قلنا اتفاقهم على انه حادث بمعنى انه محتاج الى الغير كما هو معنى
الحدوث الذاتي لا بمعنى سبق العدم عليه كما هو معنى الحدوث الزماني هذا مذهب ارسطو
ومن تابعه من متاخري الفلاسفة واما من كان قبله كفيثاغورس وهرمس وسقراط وغيرهم
فذهبوا الى ان جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية
والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في ذلك لذات ما هو فقالوا ما قالوا وتوقف جالينوس
في الكل على ما نقل عنه انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتبوا على اني ما عرفت ان النفس
اي شيء هو وان العالم حادث او قديم وان صلة ما هو ولكن لا نتوقف في حدوثه ولا في
اصله لانه اى العالم اسم لكل موجود مما سوى الله تع من الاشياء الجايزة الانفكاك عنه تع كالسموات
وما فيها والارضين وما عليها فخرج منه صفات الله تع لانها ليست غير الذات كما انها
ليست عينه وفي قوله اسم لكل موجود اشارة الى ان اطلاق اسم العالم على كل موجود من قبيل
اطلاق الكلي على الجزئيات لا من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء كما توهم واشارة الى ان اسم
العالم لا يطلق على المعدومات بحسب الاصطلاح وان كانت مما سوى الله تع ايضا وهو
اى العالم اما ان يكون قايما بنفسه اى يكون تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر وهو العين كالجوهر
فانه في تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر هذا على راي المتكلمين واما عند الحكماء فمعنى قيامه بنفسه استغناؤه

عن محل يقومه او يكون قايما بغيره بان يكون في التحيز تابعا لتحيز غيره وهو العرض لانه في تحيزه تابع لتحيز
الجوهر الذي هو موضوعه اى محله الذي يقومه بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بعينه بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ولهذا يمتنع عليه الانتقال عنه بخلاف وجود
الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولذا لم يمتنع عليه الانتقال عنه فان
قلت من القايم بغيره ما لا يكون تحيزه تابعا لتحيز غيره كصفات الله تع وصفات المجردات لان
محلها غير متحيز قلت صفات الله ليست بقايمة بالغير لما عرفت انها ليست غير الذات واما المجردات
فليست ثابتة عندهم خلافا للفلاسفة وهذا تفسير واما معنى قيام الشيء بالغير الاختصاص الناعت
بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا وهذا يشمل قيام صفات الله تع بذاته وقيام صفات المجردات
بذواتها وقيام الاعراض بموضوعاتها والقايم اى الممكن الذي هو قايم بنفسه اما ان يكون مركبا
من الجزئين فصاعدا وهو اى المجموع المركب منهما هو الجسم لا كل واحد منهما كما زعم القاضي فانه
وهم اعلم انه لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم او ما يرادفه من لغة العرب وغيره موضوع بازاء
معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع
في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه فقال الاشعري واتباعه انه الجوهر القابل للانقسام
سواء كان في جهة واحدة او اكثر فعندهم اقل ما يتركب منه الجسم اثنان واستدلوا عليه بان
لاحد الجسمين اللذين كل واحد منهما مركب من الجزئين يقال هذا اجسم من الآخر اذا زيد عليه جزء
واحد فلولا ان الجزء والتركيب من الجزئين كاف في الجسمية لما صار ازيد منه فيها بمجرد زيادة
الجزء والجواب انه فعل من الجسامة بمعنى الضخامة يقال جسم الشيء بالضم اى عظم فهو جسيم اى عظيم والكلام
في الاسم الذي هو اسم لا صفة وقال النظام من المعتزلة ومن تابعه انه مركب من اجزاء بالفعل غير
متناهية وهو في غاية السقوط وقال الجبائي منهم انه مركب من ثمانية اجزاء فيفرض لاجزاء
الاربعة تحصل الطول والعرض وتفرض وضع الاربعة الباقية فوقها تحصل العمق ولهذا عرفوه
بانه الطويل العريض العميق ولم يذكروا فيه الجوهر بناء على ان الجسم التعليمي عندهم غير ثابت
فلا حاجة الى ذكره لاخراجه وبهذا يندفع ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الجسم التعليمي فيه
فلا بد من ذكر الجوهرية وقال العلاف ابو الهذيل منهم انه مركب من ستة بان يفرض ثلثة
تحصل الطول والعرض ثم تفرض ثلثة اخرى فوقها العمق والحق انه يمكن ان يكون مركبا
من اربعة فبالجزئين تحصل الطول وبالجزء الآخر في جنب احدهما تحصل العرض وبالرابع فوقه
تحصل العمق فعلى جميع التقادير ان المركب من الجزئين او ثلثة ليس جسما ولا جوهرا
فردا عندهم فما قيل انه مركب من ثلثة اجزاء فبوضع الجزئين تحصل الطول وبالثالث
فوق الملتقى العرض والعمق باعتبار انه عبارة عن البعد المفروض ثانيا وبهذا الثالث
بعينه تحصل العمق ايضا باعتبار النزول كما نقل استاذي المحقق عن التفتازاني المدقق
ليس بشيء فليتامل او لا يكون القايم بنفسه غير مركب اصلا وهو الجوهر الفرد الذي لا يقبل
القسمة لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وانما قلنا كذلك ولم نقل ولا فرضا اثباتا
كلمة لا اشارة الى عدم الفرق بين القسمة الوهمية والفرضية على الاصح وانما قال على
الاصح لانهم فرقوا بينهما بان الوهم قد يقف في القسمة فيكون القسمة الوهمية متناهية
بخلاف القسمة الفرضية العقلية لان العقل يتعقل بالكليات المشتملة على الصغيرة
والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية بخلاف الوهم فانه قد يقف لانه لا يقدر على تقسيمات
غير متناهية لما تقرر عند المتكلمين ان افعال القوى الجسمانية متناهية فان قلت
الحكم بان الوهم قد يقف في القسمة بنا عليه قول الشيخ في الاشارات لا سيما الوهمية

فإنها لا تنقسم قلت المراد بالوحدة نفي القسمة الفرضية فإن الشيخ لم يفرق بينهما وإن فرق بينهما في غير هذا
الموضع والحق عدم الفرق بينهما على ما صرح به المحققون وهو أعني الجوهر الفرد موجود عند
المتكلمين ويقال له جزء لا يتجزى أيضا والجسم مركب منه قيل وعليه بنوا حدوث العالم وحشر
الأجساد بإعادة الأجزاء الأصلية وعدم دوام حركة السموات وعدم امتناع الخرق
والالتيام عليها وعند الحكماء هو غير موجود وتركب الجسم من الهيولى والصورة قيل وعليه
بنوا قدم العالم ونفي حشر الأجساد ودوام حركة الأفلاك وامتناع الخرق والالتيام عليها
وأنت خبير بضعف هذين البنائين تأمل يظهر لك ما هو الحق وكلام الفريقين نفيا وإثباتا
مذكور في المطولات فإن قلت انحصار العين في الجسم والجوهر الفرد باطل إذ من الممكنات ما يقوم
بنفسه وليس بجسم ولا جوهر فرد كالعقول والنفوس المجردة والهيولى والصورة قلنا المقسم
ما ثبت وجوده من الممكنات وهو منحصر فيهما وأما العقول والنفوس ونحوهما فغير ثابتة عند المشايخ
لأن أدلتها غير تامة عندهم فثبت أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام وجواهر
فردة وكل واحد منها حادثة ولما كان حدوث الأعراض ظاهرا بالنسبة إلى حدوث
الأعيان وقد يستدل بحدوثها على حدوثها قدم بيانه على بيانه فقال والأعراض جمع
عرض وهو لغة اسم ما لا دوام له يقال عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له ولذا يسمى السحاب
عارضا واصطلاحا ما عرفته حادثة مسبوقة بالعدم الوجود وعرف بصيغة المفعول
حدوث بعضها كالألوان والأصوات والطعوم والروائح والحركة وغير ذلك من الأعراض
التي حدوثها معلوم حسا ومشاهدة من غير حاجة إلى دليل كالحركة المشاهدة بعد السكون
وبالعكس ونحو ذلك وما هذا إلا علامة الحدوث وعرف حدوث أضدادها أي أضداد
تلك الأعراض المعلومة الحدوث حسا التي يعني الأضداد التي عدمت عند حدوثها أي
حدوث الأعراض المعلومة الحدوث حسا التي يعني الأضداد التي عدمت عند حدوثها
أي حدوث الأعراض المعلومة الحدوث بالحس وذلك لأن الساكن إذا تحرك بعد سكونه
يحصل الحركة التي لم تكن موجودة حال السكون وينعدم السكون الذي هو ضدها وكذلك حدوث
الضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض يستدل على حدوث تلك الأضداد بالدليل وهو طريان
العدم عليها بعد وجودها لا بالحس وذلك لأنها أي الأضداد لما قبلت العدم عند وجود
الأعراض المعلومة الحدوث بالحس كالسكون مثلا فإنه ينعدم عند وجود الحركة دل كون تلك
الأضداد قابلة للعدم على أنها أي الأضداد كانت حادثة لأن العدم بعد الوجود وبعض
سمات الحدوث كما أن الوجود بعد العدم كذلك إذ لو كانت أي الأضداد قديمة أي أزلية
لا ابتداء لوجوده لاستحال عدمها عند وجود الأعراض المشاهدة بالحس لأن العدم أي عدم
المسبوقية بالعدم ينافي القدم لأن القدم إن كان عبارة عن التمادي فهو باق أبدا وإن
كان عبارة عن غيره لزم استناده إليه بطريق الإيجاب لأن ما يستند إليه تع بالقصد والاختيار
فهو حادث بالاتفاق فيلزم حدوث القديم هف فثبت أنه مستند إليه تع بالإيجاب
والمستند إلى القديم الموجب الأبدي قديم أبدي وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
وأنه بط فتعين أن العدم ينافي القدم وهو المط فإن قلت إن ما ذكرتم من الدليل
على حدوث الأعراض لا يدل على حدوث جميعها إذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا
حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الأشكال والأضدادات والأضواء
ونحو ذلك قلت إن حدوث الأعيان يدل على حدوث ما هي محل له بالضرورة فحدوث الأفلاك
دل على حدوث ما فيها قطعا وأما حدوث الأعيان فلأنها لا تخلو عن الأعراض التي ثبت حدوثها

بالحس

والضوء بعد الظلمة والعكس والسواد بعد البياض وبالعكس صح

بالحس والدليل لأنها أي الأعراض لا تخلو عن الحركة والسكون الذين هما حادثان لما عرفت لأنها أي الأعيان لا تخلو
عن الكون في حيز وفي الزمان الثاني إن كانت أي حصلت تلك الأعيان في الحيز الأول الذي حصلت
هي فيه في الزمان الأول حتى يحصل لها كون آخر في الزمان الثاني مسبوق بالكون الأول الحاصل لها
في الحيز الأول في الزمان الأول فهو السكون أي الكونان أي حصولان في الزمانين في حيز واحد وهو
السكون لأنه أي السكون عند المتكلمين عبارة عن الكونين أي حصولين فصاعدا في آنين فصاعدا
في مكان واحد وما ذكره المص أقل ما يتحقق به السكون الذي هو في مقابلة الحركة الأينية والحيز هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده حتى لو لم يشغله لكان خلاء لا السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو رأي الحكماء والفلاسفة فلا يلزم عدم تناهي الأجسام
وإن كانت الأعيان في حيز آخر في الزمان الثاني فهو الحركة أي الكونان في مكانين فصاعدا
في آنين فصاعدا هو الحركة لأنها أي الحركة عبارة عن الكونين في آنين في مكانين هذا عند المتكلمين
أيضا وهو أقل ما يتحقق به الحركة الأينية وتسمى هذه الحركة نقلة أيضا فعلى التقديرين الأعيان
لا تخلو عن الحركة فإن قيل لم لا يجوز أن لا يكون للأعيان كون آخر مسبوق بالكون الأول أصلا كما في
آن الحدوث وح لا يكون متحركة كما لا يكون ساكنة قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى
على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأزمان فتعين أن الأعيان
التي مضت عليها الأعصار لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لأنه
ح أي ما لا يخلو حين عدم خلوه عن الحوادث لا يتصور سبقها من إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل
متروك أي لا يمكن سبق ما لا يخلو عن الحوادث إياها حين عدم خلوه عنها لأن في السبق أي سبقه
إياها بالخلو أي خلو ما لا يخلو عن الحوادث عنها ولكن الخلو مح لأنه خلاف المفروض وإذا كان الخلو
مح كان السبق محالا أيضا لأن السبق يستلزم الخلو المح ومستلزم المح مح وإن لم يسبقها أي إن لم
يسبق ما لا يخلو عن الحوادث إياها يكون أي ما لا يخلو مقارنا لها أي للحوادث قطعا أو يكون متأخرا
عنها أي عن الحوادث ولا شك أن المقارن للحوادث والمتأخر عنها حادث ضرورة إذ لو كان
قديما لزم قدم الحادث واللازم بط والملزوم مثله أما الملازمة فلأن المقارن للحادث الذي
لا ينفك ذلك المقارن عنه إن كان قديما لزم أن يكون الحادث المقارن بالفتح أيضا قديما لعدم
الخلو والمقارنة بينهما فقدم أحدهما يستلزم قدم الآخر بالضرورة وإن لم يكن المقارن مقارنا
هف وأما بطلان اللازم فلأن الحادث مسبوق بالعدم وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو ينافي القدم
فالحادث ينافي القدم لا يكون قديما فالحادث لا يكون قديما وهو المط فإن قلت لا نسلم أن كل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالزمان لأن الباري تع لا يخلو عن العقل الأول وهو لا يخلو عن العقل
الثاني والثاني عن الثالث إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر مع أن الباري تع ليس حادثا لا بالذات
ولا بالزمان والعقول وإن كانت حادثة بالذات لكنها ليست حادثة بالزمان كما هو مقرر عندكم
قلت المراد بما لا يخلو عن الحوادث هو ما يكون محلا للحوادث ومتصفا بها والباري تع ليس محلا للعقل
الأول وهو أيضا ليس محلا للثاني والثاني للثالث إلى أن ينتهي إلى العاشر بل هي علل والعلة ليست
محلا للمعلول وأيضا المراد بالحوادث حينئذ في قوله وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الحوادث
الزمانية والعقول ليست حادثة بالزمان عند الفلاسفة فلا يتم ما ذكرتم من النقض اعلم أن هذا الجواب
إنما يستقيم على مذهبهم وأما على مذهب المتكلمين فلا لأن العقول على تقدير ثبوتها عندهم حادثة
بالزمان فالجواب عندهم إنما هو الأول وإذا كان المقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادثا
كان مسبوقا بالعدم البتة لما عرفت من أن كل حادث وجد بعد ما لم يوجد وما أي كل شيء سبقه
العدم ثم لم يكن وجوده لذاته أي لا يكون ذاته علة لوجوده ومقتضية له وإلا لزم كون المسبوق

بالعدم وجب الوجود لان الواجب ما يكون كذلك وانه مح بل يجوز الوجود عليه ويمكن فلا يكون واجبا بالذات
ويجوز العدم عليه ايضا اي ليس العدم له لذاته ايضا حتى يكون ممتنعا بالذات بل طرفا وجوده وعدمه
متساويان فثبوت احدهما له دون الآخر لا يكون الا لمخصص واذا كان كذلك فاختصاصه اي الشيء
المسبوق بالعدم الجائز اي الذي حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى ذلك الشيء سواء بالوجود دون العدم
الذي هو كذلك دليل قطعي على ان له اي لذلك الشيء الممكن محدثا اي موجدا ضرورة امتناع الترجيح احد
طرفي الممكن من غير مرجح ويجب ان يكون ذلك المحدث الموجد واجب الوجود ذكر الشيخ ابن سينا ان الواجب
الوجود لا حد له ولا رسم لانه لا جزء له ولا عارض لكن يمكن شرح الاسم بان يقال هو الذي يكون وجوده لذاته
ووجود ما سواه فايض عن وجوده الذي لا يحتاج هو فيه الى غيره اصلا اذ لو لم يكن المحدث واجب الوجود
لكان جائز الوجود يعني ممكنا اعلم ان ما يكون وجوده وعدمه من غيره لا يكون ذاته مقتضيا لهما يقال له ممكن
عند الفلاسفة وجائز الوجود عند المتكلمين وبهذا اختار المصنف المشروح دون الشارح او يكون المحدث ممتنع الوجود
اي الذي يكون عدمه لذاته اذ لا واسطة بينهما لكن اللازم بقسميه بط واليه اشار بقوله ويستحيل القسمان
يعني ان يكون المحدث جائز الوجود او ممتنع الوجود مح واللزوم كذلك اما الملازمة فظ وهذا لم يتعرض لبيانها
واما بطلان اللازم بقسميه فما اشار اليه بقوله واما الممتنع فظ ولذلك قدمه على بيان بطلان القسم الآخر
يعني لا يجوز ان يكون الممتنع بالذات موجدا للعالم لان موجد الشيء هو ما يفيد الوجود له ومفيد الوجود للغير
يجب ان يكون موجودا لان افادة الوجود للغير فرع وجوده في نفسه والممتنع بالذات ما لا يكون له وجود
قطعا فضلا عن اعطائه الوجود لغيره اذ لو كان موجودا لكان وجوده اما من ذاته او من غيره والاول بط
لان الممتنع بالذات يلزم ان يكون واجبا بالذات فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانه مح قطعا وكذا الثاني لانه يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا بالذات فيلزم انقلاب الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو ايضا بط وكذا الجائز اي لا يجوز ان يكون الممكن موجدا للعالم لانه اي الجائز الوجود
من حيث كونه موجدا للعالم يحتاج في تخصيصه بالوجود دون العدم الى مخصص آخر لان نفسه مخصص للعالم
بالوجود دون العدم ولا بد له ايضا من مخصص آخر لتخصيصه بالوجود دون العدم لان جائز الوجود هو الذي
وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته على السواء فهو في وجوده ايضا يحتاج الى مؤثر آخر لان علة الاحتياج
الى المؤثر هو الامكان فان كان ذلك المؤثر واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فكان محتاجا ايضا
في تخصيصه بالوجود دون العدم الى مخصص آخر وذا اي ذلك المخصص ايضا يحتاج الى مخصص آخر ان لم
يكن واجبا وذاك ايضا الى مخصص آخر الى ان يتسلسل المخصصات او يدور ولكن التسلسل بط لاستلزامه عدم
تحقق شيء من المعلولات واما الدور فكذلك لاستلزامه كون معلول الشيء علته وعلته معلوله وانه مح
وانما لم يذكره المصنف لدلالة التسلسل عليه حيث لم يعتبرنا ان في الذكر ولم يعكس لان الدور ظاهر البطلان
فلا حاجة الى ذكره وابطاله بخلاف التسلسل واعلم ان المراد بالتسلسل عدم تناهي التوقفات فاما
في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل او ينتهي اي سلسلة المخصصات الى
الى ذات هو واجب الوجود لذاته وهو المط وحاصله ان مبدأ الممكنات باسرها لو لم يكن
واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات واحتاج الى علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون نفسه لاستحالة
كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وانه مح ولا يجوز ان يكون غيره لان الغرض انه
علة الممكنات باسرها فلو كان شيء من الممكنات علة له لكان معلول الشيء علة ذلك الشيء فيلزم
تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهو بط فتعين ان مبدأ الممكنات باسرها واجب الوجود خارج
عن سلسلة الممكنات وينقطع تلك السلسلة عنده وهو المط وههنا زيادة تحقيق سنذكرها ان شاء الله تعالى
لما فرغ عن بيان وجوب الوجود شرع في اثبات وحدانيته تع وقال فصل صانع العالم وموجده
وهو الباري تع واحد لا شريك له في الالوهية وخواصها ولا يمكن ان يصدق مفهومه في الخارج الا على ذات

فصل صانع العالم

واحد

واحد خلافا للثنوية اي المشركين القائلين بتثنية الخالق كالمجوس وغيرهم فانهم قالوا خالق العالم
اثنان احدهما خالق للخيرات كالاشياء الحسنة النافعة من اجزاء العالم والثاني خالق الشر
كالامور والسموم القاتلة والاجساد المستقذرة ويعبرون عن خالق الخير تارة بيزدان وهو الله تع
وعن خالق الشر باهرمن وهو الشيطان عليه اللعنة ثم اختلفوا في ان اهرمن هل هو قديم كيزدان
او حادث منه ويقرب منه قول المعتزلة لانهم فوضوا تدبير البعض من حوادث العالم وهو الشرور
والقبايح الى الشيطان والعباد على خلاف مشية الله تع وارادته وان كانت باقداره و
تمكينه واخرى بالنور اي يعبرون عن خالق الخير بالنور وعن خالق الشر بالظلمة وينسبون الخير الى النور
والشر الى الظلمة واستدلوا عليه بان الله تع لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا له لكان شريرا
كما يكون موجد الضرب ضاربا وانه بط ويلزم ايضا ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا بالذات
وانه مح والجواب تحقيقا انه تع شرير بمعنى انه موجد الشر وخالقه لا بمعنى ان من يغلب شره
على خيره كما ان الخير من يغلب خيره على شره على ما هو بمعنى اللغة لكن الشرع لم يرد بجواز اطلاق
اسم الشرير عليه تع وايضا ان المتصف بصفة الفعل هو الفاعل والكاسب لا الموجد والخالق
كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تع وقولهم ويلزم ايضا ان يكون للفاعل الواحد خيرا وشريرا معا بالذات
وانه مح قلنا اللزوم مم لجواز ان يوجد الفاعل الواحد المختار خيرا في وقت وشرا في وقت آخر
على ان اتصاف الموجد بصفة الفعل مم والزاما انه يقال لهم ان فاعل الخير هل يقدر على دفع شر
الشرير ولم يدفعه او لا يقدر عليه والاول يستلزم عجز خالق الشر وكون الخير شريرا لان الراضي
بفعل الشر شرير والثاني يستلزم عجز خالق الخير والعاجز منحط عن درجة الالوهية فلا يكون
الخالق خالقا هف والنصارى عطف على الثنوية اي خلافا لهم ايضا لانهم قالوا صانع العالم
ثلثة اب وهو الله تع عما يقول الظالمون وابن وهو عيسى عم وروح القدس وقال بعضهم اب
وهو الله تع عنه علوا كبيرا وابن وهو عيسى عم وزوجة وهي مريم واستدلوا على ان الله تعالى
اب وعيسى ابنه ومريم زوجته بانه ولد من مريم بلا اب من المخلوق وورد في الانجيل ذكرهما
بلفظ الاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل من غير تحريف الكلم عن مواضعها هو ان معنى الابوة
الربوبية وكونه المبدأ والمرجع للكل ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل
او ضد قصد التشريف والتكريم في حقه عم وقال بعضهم هو الجوهر الواحد الا ان له الثلثة القديمة
اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة
ثم اختلفوا في كيفية حصول عيسى فقال بعضهم بطريق الامتزاج بان اقنوم العلم نزل من السماء واتحد
بروح القدس وامتزج بناسوته كامتزاج الخمر بالماء فصار مسيحا وبعضهم بطريق الاشراق كاشراق
الشمس من كوة الى بلور وبعضهم بطريق الانقلاب لحما ودما حيث صار الاله مسيحا وقال بعضهم
ظهر اللاهوت في صورة الناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وصار انسانا وهو المسيح فهو اقنوم واقنومين اقنوم لاهوتي
وهو العلم واقنوم ناسوتي وهو الحيوة فيلزمهم كون الواحد بالذات ثلثة جهلا منهم وميلا
الى ان الصفات نفس الذوات وايضا يلزمهم كون ما سموه من الاقانيم المذكورة صفات
ذوات في الحقيقة لكونهم قائلين بالانتقال عليها كما ذكر فلنا كل ما ذكر كفر محض وهو بري حيل
عن ساحة الالوهية شنيعا الذي ينتقل من حال الى حال ومن مكان الى مكان اذ هو دليل الحدوث المنافي
للالوهية والصانعية كما ينادي به حال عيسى عم ومريم عليها السلام واصل فهما من الاكل والشرب
ونحو ذلك مما هو شاهد صدق على حدوثهما المنافي لالوهيتهما ولهذا كفرهم الله تع وقال ولقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم اثباتهم الاقانيم الثلثة والكهود لقولهم بان عزير ابن الله

على احياه بعد موته وكان بهؤلاء النورية في ظهر قلبه والطبايعية هو عطف على الثنوية او على النصارى
اي خلافا لهم ايضا لانهم يقولون صانع العالم اربعة النار والهواء والماء والارض بل طبايعها
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وزعموا ان الالوان والاشكال والقوى والخواص الحاصلة
في هذا العالم انما حصلت بتبعية امتزاج العناصر الاربعة وتفاعل بعضها مع بعض بان يتصغر اجزاءها
ويختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد منها سورة الآخر فتحدث كيفية متوسطة في الجميع
وهي المزاج وان الاجسام قديمة واجبة والحادث هو الحركات الجزئية والتركيبات اي الامتزاجات
وما يتبعها لا غير وان الله ليس بموجود بل الصانع ليس الا العناصر الاربعة بطبايعها قلنا بطلان هذا
مما لا يخفى على احد لما عرفت من حدوث سوى الله تعالى وامتناع كون الموجد حادثا وثبوت الباري تعالى
وقدمه والافلاكية اي الصابئين والمنجمين هذا معطوف على الطبايعية يعني خلافا لهم ايضا في
الصانع فانهم قالوا انه سبعة وهي السيارات السبع يعني ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث
والتغيرات مستندة الى الكواكب المدبرة في العالم مما لها من الاوضاع والحركات وغاية تمسكهم الدوران
حيث قالوا انا نشاهد تغيرات احوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول
الاربعة وغيرها وجودا وعدما وهذا يدل على ان المدبر في العالم هو الكواكب لا غير والجواب ان الدوران
لا يفيد العلم سيما اذا تحقق التخلف وقام البرهان على نقيضه لان اتصاف هذه بالتدبير فرع امكان الى مكان
والطلوع والغروب والخسوف والكسوف ونحو ذلك الا دليل على حدوثها وكونها مسخرات لخالق الارض
والسموات التي هي مركوزة فيها وكل ما هو شانه فهو بمراحل عن ساحة الالوهية واذا عرفت هذا وتجاوزته
فاعلم وتثبت على ان الواجب الصانع للعالم واحد اذ لو كان له للعالم صانعان قادران مستجمعان
جميع شرايط الالوهية متصفان بصفاتها من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك لثبت بينهما اي
الصانعين تمانع اي تدافع وتنازع بان التمانع دليل حدوثهما اي الصانعين او دليل حدوث احدهما
وذلك ينافي الصانعية لما عرفت فان احدهما اي احد الصانعين على تقدير كونهما وتحققهما لو اراد
ان يخلق ويوجد في شخص واحد حيوة والصانع الآخر ان يريد ويوجد في ذلك الشخص في تلك الحالة موتا
لان كل واحد منهما اعني الحيوة والموت امر ممكن في نفسه وكذا التعلق الارادة بكل واحد منهما امر ممكن
في حد ذاته وكل واحد من الالهين موصوف بكمال القدرة كما هو المفروض فكل ما يجوز على احدهما يجوز على الآخر
ايضا وبهذا يندفع ما قيل انه يجوز ان يمتنع الاجتماع بين الارادتين وذلك لان كل واحد من الموت والحيوة
امر ممكن في نفسه وكذا التعلق الارادة بكل واحد منهما امر ممكن في نفسه اذ التضاد وامتناع الاجتماع انما هو بين
المرادين لا بين الارادتين فيجوز ان يريد احدهما الحيوة والآخر الموت وفيه نظر اذ لا يلزم من امكان كل
واحد من الموت والحيوة ومن امكان تعلق الارادة بكل منهما في نفسه عدم امتناعه بالغير لجواز ان يكون
الممكن بالذات ممتنعا بالغير كعدم زيد مثلا عند وجود العلة التامة لان عدمه وان كان امرا ممكنا
في نفسه لكنه ممتنع لغيره لوجود علة وجوده واتصافه بالوجود وههنا كذلك لان تعلق الارادة بالموت
مثلا وان كان امرا ممكنا في حد ذاته لكنه ممتنع لتعلق ارادة الآخر بالحيوة فلا يجوز ان يجتمع الارادتان
والجواب انه يلزم عجز ما امتنع تعلق ارادته بسبب تعلق ارادة الآخر بالحيوة وهو ينافي الالهية
كما يجيء في هذه الصفحة واذا كان الامر كذلك فاما ان يحصل مرادهما اي مرادا الصانعين بان يكون
ارادة كل واحد منهما مؤثرة في مراده حتى يكون الشخص الواحد في حالة واحدة حيا وميتا وهو محال لاستلزامه
اجتماع الضدين وهو باطل او تعطلت من قولهم عطلت المراة جيدها اذا اخرجتها من نفسها اي خرجت
ارادتهما عن كونها مؤثرة في مرادهما فلم يحصلا وهو ايضا محال لاستلزامه تعجيزهما اي تعجيز الصانعين الموصوفين
بصفات الالوهية على ما هو المفروض وانه محال لانه امارة الحدوث والامكان لما فيه من شايبة الاحتياج
الى الغير ويلزم ايضا ارتفاع الضدين من المتحققين امتناع خلو المحل عن احدهما او نفذت اي اثرت ارادة احدهما

في مراده دون ارادة الآخر في مراده وفيه اي في كون ارادة احدهما مؤثرة في مراده دون ارادة
الآخر في مراده تعجيز من اي الصانع الذي لم ينفذ ارادته ولزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المفروض هو
ان كل ما يجوز على احدهما يجوز على الآخر فتاثير ارادة احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وانه
محال والعاجز اي الذي لا يقدر على ايجاد مراده بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك كما هو معنى القادر
منحط اي ساقط عن درجة الالوهية ومرتبتها لان من يتصف بصفة الالوهية فهو قادر على جميع
مراده ومنزه عن العجز والاضطرار وان لم يرد الآخر موت ذلك الشخص فللصانع في ارادته ومخالفته
للآخر ليس الا ارادة الآخر حيوته لامكان كل واحد من الحيوة والموت في نفسه وكذلك تعلق الارادة
بكل منهما والمخالفة امر ممكن في نفسه كما عرفت فيلزم عجز من لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه وهذا محصول
ما يقال من ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر المستلزم
عدم قادريته المنافي لصانعيته اذ العجز من امارات الحدوث وعلاماته وهو مناف للصانعية
والالوهية على ما عرفت وبهذا ظهر ان ما قيل لا نم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده
الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا اذ الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون
الجسم في هذا الحيز مثلا حال كونه في حيز آخر ليس بشيء لان الممكن في نفسه ممكن على كل حال ضرورة امتناع
انقلاب الممكن بالذات ممتنعا بالذات والممتنع فيما ذكرتم اجتماع التحيزين اعني كون الجسم الواحد
في حيزين مختلفين في آن واحد وهو لا ينافي امكان كل واحد منهما في نفسه فكما ان كل واحد من
التحيزين ممكن لذاته فكذلك كل واحدة من المخالفة والارادة ممكنة لذاتها فعدم القدرة عليها
يكون عجزا البتة فتعين الحق انما لزم من وجود الهين موصوفين بصفات الالوهية فاذا هو محال او مستلزم
المحال فاذا لم يتصور اي لم يمكن اثبات صانعين مستجمعين جميع شرايط الالوهية كان انه
اي الصانع واحدا قادرا على جميع الممكنات ضرورة وهو المطلوب فان قلت ان ما ذكرتم
من الدليل على بطلان تعدد الصانع من تعينه لازم على تقدير كونه واحدا لانه اذا اوجد المقدور
لا يكون بعده قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يكون الواحد صالحا للالوهية
ايضا قلت عدم القدرة بناء على تعدد القدرة ليس عجزا بل هو كمال القدرة بخلاف عدم
القدرة بناء على منع الغير اياها عن التاثير والقادرية عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وقد
استدل بالدلايل النقلية ايضا على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو انما الهكم اله واحد
ونحوها مما يدل على وحدانيته تعالى فان قلت لا يستدل بها عليه لانه غير جايز للزوم الدور قلت
اللزوم ممنوع لان صحة هذه الادلة متوقفة على صدق الرسول وصدقه موقوف على دلالة
المعجزة على صدقه ودلالة المعجزة موقوفة على ثبوتها المتوقف على ثبوت الواجب لا على التوحيد
نعم لو استدل بها على ثبوت الواجب للزم الدور لان صحتها موقوفة على ثبوت الواجب
لما عرفت انفا فلو استدل بها على ثبوته للزم الدور قطعا فاما الاستدلال بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فقيل انه مبني على العادة لانه حجة اقناعية والملازمة فيها عادية لان العادة
جارية بالتدافع عند تعدد الحاكم المستقل في ملك واما بالنظر الى العقل فلا اذ لا حجر منه في التعدد
مع عدم الفساد بالفعل لجواز ان الاتفاق بينهما على هذا النظام المشاهد وانما قلنا مع عدم
الفساد بالفعل لان الفساد الممكن لا دليل على امتناعه بل النصوص دالة على خروجهما عن نظامهما
المشاهد كطي السموات ورفع هذا النظام وغير ذلك مما نطق به الكتاب والحديث
فان قيل الملازمة قطعية بناء على ان المراد بفسادهما عدم تكونهما وتقرير ذلك انه لو امكن
صانعان في الازل لم يوجد مصنوع اصلا وذلك لان الصانعين لو امكنا لامكن بينهما تمانع
في صانعية كل واحد منهما فلم يكن كل واحد منهما صانعا فلم يوجد مصنوع قطعا قلنا امكان التمانع لا يستلزم

تحققه اذ يجوز عند العقل اتفاقهما على ايجاد مصنوع فيوجد فلا يكون الملازمة قطعية واقول الملازمة قطعية على هذا
التقدير وذلك لان الصانع لو تعدد ولكان تكون المصنوع اما بمجموع قدرة القادرين معا او بكل
واحدة منهما بالاستقلال او باحدهما دون الاخرى والكل باطل اما الاول فلانه ح نقصان الصانع لكمال
القدرة بان يستقل في الايجاد ولا يحتاج في تأثير قدرته الى انضمام قدرة الآخر اليها والا يلزم العجز
وهو باطل واما الثاني فلان كل واحدة منهما لو استقلت في الايجاد لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد وانه مح كما عرف في موضعه واما الثالث فلان احدهما لو استقلت بالمؤثرية
دون الآخر لزم عجزها وتعطيلها لان المفروض انهما صانعان موصوفان بصفات الالوهية والصانعية
هف فبطلان اللازم يدل على بطلان ملزومه فثبت ان الصانع لو تعدد لزم عدم تكون العالم قطعا واللازم
باطل جزما والملزوم مثله وايضا ان الملازمة قطعية ان لو اريد الفساد الخروج بالفعل عن نظام المشاهد
فلنا ما وهو اي صانع العالم قديم اي موجود غير مسبوق بالعدم هذا التصريح لما علم التزاما مما سبق لانك
قد علمت ان الصانع واجب الوجود والواجب لا يكون الا قديما حتى ذهب بعض المتأخرين الى انهما مترادفان
وان لم يستلزم القطع بتغاير مفهوميهما بل القديم اعم مطلقا من الواجب اذ كل واجب قديم وليس كل قديم واجبا
بالذات كصفات الباري تع وقال بعض المتأخرين هما متساويان بناء على ان كل ما هو قديم عندهم فهو
واجب لذاته واستدلوا عليه بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مؤثر فيكون حادثا واستصعب بعض المحققين هذا الكلام وقال القول بتعدد الواجب لذاته مناف
للتوحيد وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام هو ان الصفات واجبة لذواتها بمعنى انها
لا تستند في وجودها الى علة لا بالايجاب ولا بالاختيار كما يدل عليه استدلالهم فهي بهذا المعنى لا تنافي
التوحيد وانما ينافيه ان لو لم تكن اي تلك الصفات قائمة بذات واحد وهو ذات الباري تع
بل هي قائمة به غير متصفة بصفة الالوهية وهو عين التوحيد غاية ما يلزم ان يقوم الاشياء التي لا
تستند في الوجود الى العلة بذات واحد كذلك وهو ليس بمحال فان قلت فيلزم ان يكون الصفات
محتاجة في قيامها بذات الواجب اليه والمحتاج الى الغير ممكن بالذات فيكون الصفات ممكنة بالذات
وقد قلتم انها واجبة بالذات هف قلت هذا الاحتياج لا ينافي الواجبية بالمعنى المذكور وايضا ان
صفات الواجب ليست محتاجة الى الغير لان علة الاحتياج الى الغير عندنا الحدوث والصفات ليست
بحادثة فلا تكون محتاجة فلا يلزم الامكان على ان الغيرية بين الواجب وصفاته ممنوعة فان قلت
فاذا لم يكن اعني الصفات محتاجة في قيامها بالذات فما معنى استنادها اليه قلت معناه كمعنى استناد
وجوده اليه يعني كما ان استناد وجود الواجب الى ذاته ليس بطريق الايجاب والا يلزم ان يكون
الواجب علة موجدة لوجوده بالوجوب فيلزم تقدمه على وجوده بالذات والوجود معا ولا بطريق
الاختيار والا يلزم سبق عدمه على وجوده فيلزم حدوثه وحدوث وجوده ايضا وانه بط قطعا
كذلك استناد صفاته الى ذاته ليس بطريق الايجاب والا يلزم كونه تع موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء
وانه غير جائز عندنا ولا بطريق الاختيار والا يلزم حدوثها وانه بط بل الذات تقتضيها بالذات
كاقتضائه وجوده فلنا ما قيل مراد من حكم كون الصفات واجبة لذواتها انها مستندة الى الله تع
بطريق الايجاب لا بالقصد والاختيار لان كل ما هو مسبوق بالقصد والاختيار مسبوق بالعدم على ما
هو معنى الحادث عندهم وهو ينافي الوجوب والقدم وانت خبير بان الاستناد بالوجوب ليس بجائز
عندهم وقيل مرادهم انها ليست جائزة العدم نظرا الى ذاته تع يعني انها واجبة لذات الواجب تع لا لغيره
وان كانت ممكنة في نفسها فعلى هذا لا صعوبة في كلامهم ولا تعدد في الذوات المنافي للتوحيد
وبالجملة ان الصانع قديم اذ لو لم يكن قديما لكان حادثا مسبوقا بالعدم بمعنى انه لم يكن ثم كان لعدم
الواسطة بينهما اي بين القديم والحادث اذ القديم ما اي موجود لا ابتداء لوجوده يعني ليس مسبوقا

بالعدم

بالعدم سواء كان له احتياج بالذات ولا والحادث ما اي شيء لوجوده ابتداء بمعنى انه كان معدوما فوجد
ولا واسطة بين السلب الذي هو معنى القديم اذ فيه رفع النسبة الحكمية ولهذا عبر عنه بالسلب و
بين الايجاب الذي هو الحادث لان فيه اثبات النسبة الحكمية المعبر عنه بالايجاب يعني لا يجوز ان
يكون بين السلب والايجاب امر ثالث غيرهما والا لزم ارتفاع النقيضين المستلزم اجتماعهما في الحقيقة وانه
بط قطعا فتعين ان الصانع اذا لم يكن قديما يكون حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث آخر اذ علة
الاحتياج هو الحدوث عندنا وكل متصف به فهو محتاج الى المحدث وكذا الكلام في المحدث الثاني لانه
ان كان قديما ثبت المط وان كان حادثا لاحتاج الى محدث ثالث وننقل الكلام الى المحدث الثالث
ايضا ثم الرابع والخامس الى غير النهاية واذا كان اي كل واحد محدث حادثا فيؤدي حدوثه الى التسلسل
وهو ترتب امور غير متناهية لاحقها محتاج الى سابقه في الوجود وهو المتعارف المشهور وقد يطلق
على امور غير متناهية لا يتوقف وجود كل واحد منها على وجود الآخر كالنفوس الناطقة على مذهب وعلى
الامور غير المتناهية التي يتوقف وجود كل واحد منها على انعدام الآخر كالحركة السرمدية لحركة الافلاك
على رأي من قال بانها لكنه بهذين المعنيين غير مح وانما لم نتعرض لذكر الدور مع انه في اثبات الواجب
وهو اي التسلسل بالمعنى الاول بط بالاتفاق لان ذلك المجموع اي الاول والثاني والثالث الى غير النهاية
الذي فرض كل واحد منه علة للآخر مفتقر من حيث هو المجموع الى كل فرد من تلك الافراد التي فرضت
عللا حادثة ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه والحال ان كل فرد ممكن موجود لاحتياج كل
واحد منها في الوجود الى الآخر على هذا التقدير اعني تقدير حدوث الصانع فيكون المجموع المركب من الافراد
الممكنة الموجودة ممكنا موجودا اذ المفتقر المركب الموجود الى الممكن الموجود اولى واحرى ان يتصف
بالامكان من الممكن المفتقر اليه واذا كان كذلك فيكون له اي للمجموع مؤثر مستقل بالايجاد ضرورة احتياج
كل ممكن موجود الى مؤثر كذلك فان قلت لا نم ان المجموع موجود لجواز ان يكون المركب من الاجزاء الموجودة
ماهية اعتبارية لا تحقق لها في الخارج كالمركب من الحجر والانسان الموجودين فلا يكون المجموع موجودا فلا
يكون له احتياج الى المؤثر قلت المجموع ههنا نفس الممكنات لانه امر واحد موجود يقوم به وجودات غير وجودات
اجزائه حتى يتصور عدمه عند وجود اجزائه لان المركب الموجود في الخارج لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة
اجزائه كالعشرة المركبة من الآحاد الموجودة فيه فاذا كان الاجزاء موجودة يكون المجموع موجودا بوجود الافراد
فيكون موجودا ممكنا واذا كان المجموع موجودا ممكنا فلا بد له من مؤثر مستقل بالايجاد وذا اي ذلك المؤثر
المستقل فيه اما ان يكون نفسه اي المجموع وهو اي كون المؤثر المستقل في ايجاد المجموع نفسه مح لان المؤثر
في الشيء متقدم في الرتبة تقدما ذاتيا او ذاتيا وزمانيا معا على الاثر لان صدوره عن المؤثر موقوف
على وجود المؤثر للقطع بان الوجود لا يحصل في المعدوم وهذا معنى قولهم ان اعطاء الوجود للغير فرع وجود
الموجد المعطي فلو كان المجموع علة لنفسه لزم تقدمه على نفسه بالوجود والحال ان تقدم الشيء على نفسه
بالوجود مح بالضرورة وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان اراد بالمؤثر في المجموع العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس المجموع وانما يستحيل لو لزم تقدمها عليه بالوجود ولا يلزم ح ان يكون واجبا بالذات لكون
وجوده من ذاته لافتقاره الى اجزائه لان المراد بالمؤثر الفاعل المستقل بالايجاد ولا بد له من تقدم بالوجود
على وجود اثره او يكون المؤثر المستقل في ايجاد المجموع جزءا من الاجزاء الداخلة فيه اي في المجموع وهو ايضا
اي كاستحالة كون المجموع مؤثرا في نفسه مح لان المؤثر المستقل بالمؤثرية في المجموع مؤثر في كل فرد من افراد
ذلك المجموع اذ لو لم يكن مؤثرا كذلك فاما ان يكون لبعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب
بالذات لان المراد بالواجب هو الموجود المستغني عن المؤثر ولا يكون فرد من المجموع فردا له ايضا ويكون
حاصلا لمؤثر آخر فلا يكون المؤثر التام في المجموع مؤثرا تاما لان المؤثر التام هو الذي لو حصل منفردا
عن الغير لترتب عليه وجود المعلول وقد فرضناه كذلك هف وبهذا سقط ما قيل لا نم ان المؤثر في المجموع

بحيث يكون مؤثرا في جميع احاده حتى يمتنع كون المؤثر فيه جزئه لجواز استغناء البعض جزئه عن المؤثر او حصوله بمؤثر
آخر واذا كان المؤثر المستقل في ايجاد المجموع جزئه كذلك فيكون ذلك الجزء مؤثرا في نفسه اذ المفروض ان المؤثر
في المجموع مؤثر في كل جزء فيكون الجزء مؤثرا في نفسه ايضا وانه مح لاستحالة تقدم الشيء على نفسه ومؤثرا في بعض
علله ايضا لان بعض اجزاء المجموع علته فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب بل بمراتب وهو بط بالضرورة
او يكون المؤثر المستقل في ايجاد المجموع كل جزء من اجزائه وهو ايضا بط لاستلزامه توارد العلل المستقلة على معلول
واحد بالشخص وكون الشيء علة لنفسه ولعلله والكل بط فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لعلته
من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه بناء على ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء قد لا يكون محتاجا الى ذلك الشيء كالعلة
القريبة فانها كافية في تحققه من غير احتياج الى العلة البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة
فيجوز ان يكون هذا الشيء علة لعلته البعيدة من غير لزوم مح مذكور قلت هذا اللزوم ضروري والسند
المذكور مدفوع لان العلة البعيدة للشيء ما لم توجد لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد الشيء فما لم
يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج فلو كان الشيء علة لعلته البعيدة يلزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب وانه بط قطعا او يكون المؤثر المستقل في ايجاد المجموع امرا خارجا عن ذلك المجموع اي
لا يكون نفسه ولا جزءه ومعلوم ان ذلك الخارج عن كل الممكنات التي عبارة عن مجموع المحتاج الكل وعن
افراده الممكنة لا يكون ممكنا والا لكان داخلا فيها لا خارجا وقد فرضنا انه خارج هف واذا لم يكن ممكنا
فيكون اي الامر الخارج المؤثر في المجموع واجبا لامتناع ان يكون ممتنعا لعدم تأثير المعدوم اي حين كون المؤثر
في الممكنات باسرها واجبا بالذات يلزم انتهاء جميع الممكنات الى مؤثر خارج منها موجود واجب لذاته
فينقطع سلسلة الممكنات عنده وهو اي الواجب الوجود لذاته المعنى المراد بالقديم في قولنا صانع العالم
قديم فان قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية لها والاحاد التي لا نهاية لها ليست نفس
المجموع ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه قلنا المؤثر ان كان كل الاحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان كان
كل واحد واحد فرادى فهو داخل فيه وقد عرفت فساده هذا ثبت الحصر والدليل المشهور في ابطال التسلسل برهان
التطبيق وهو ان يفرض جملتان احديهما من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشيء آخر اصلا الى غير النهاية
الى طرف العلل والمبدا والاخرى من المعلول الذي قبل المعلول الاخير وهو ما يكون علة لشيء واحد بعده فقط
الى غير النهاية الى طرف المبدا ايضا فالجملة الثانية يكون ناقصة عن الاولى بالضرورة ثم تطبق الجملتان بان
يجعل الاولى من الاولى بازاء الاولى من الثانية والثاني منها بالثاني منها والثالث بالثالث وهلم جرا
فان وقع بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الناقص اعني الجملة الثانية كالزائد اعني الجملة الاولى
اي يكون مساويا له وهو مح فان قلت لا نم ان هذا الوقوع مستلزم تساويهما لا يجوز ان يكون ذلك الوقوع
لعدم تناهيهما لان الوقوع بهذه الحيثية كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي ايضا وان سلم فحد
ذلك تساويا فليكن اذ لا استحالة فيه فيما بين الزائد والناقص الذي هو بمعنى نقصه شيء من جانب
المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائد والناقص الذي يكون عدد الزائد فيه فوق عدد الناقص وهو ليس بلازم
فيما بين غير المتناهيين وان النقص من جانب التناهي الوف قلت معلوم بالضرورة ان كل جملتين
اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الانقطاع لازم للناقصة وان لم
يقع بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية فقد وجد من الاولى شيء لا يوجد بازائه شيء من الثانية
فينقطع الجملة الثانية وتتناهى والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك ويلزم
منه انقطاع الجملة الاولى ايضا وتناهيها لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه وهو الواحد
والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناهما غير متناهيين
هف فان قلت لا نم انقطاع الثانية لو لم يوجد منها شيء بازاء شيء من الاولى لان الانقطاع
يجوز ان يكون لعجزنا عن توهم مقابلة اجزائها باجزاء الاولى فلا يلزم منه نقصانها وتناهيها

قلت

قلت ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناعه فانه وان كان يجوز ان يعجز الوهم عنه ولكن
يمكن بحسب فرض العقل بناء على ان العقل لا يعجز عن الفرض لما عرفت في بحث تجويز الفرد فيفرض
ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم فان وجد شيء من الثانية بازاء كل شيء من الاولى
يلزم التساوي والا فيلزم التناهي وقد عرفت الان فسادهما فان قلت لا نم استحالة هذا
لان التطبيق امر مح والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر قلت التطبيق امر ممكن بحسب فرض
العقل فليس بمحال عنده والامر الذي ليس بمحال عنده يمتنع ان يستلزم الامر الذي هو مح عنده
ثم اعلم ان هذا التطبيق انما هو في امور دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة
العلل والمعلولات او لا كالحركات الفلكية فانها من المعدات ولا تجتمع في الوجود معا
دون فيما هو وهمي محض لان الكلام في ابطال مبدائية الممكن وعليته والوهمي المحض لا يكون
مبدا ومؤثرا لشيء قطعا فان قلت التخصيص في الادلة العقلية غير صحيح لانه اعتراف ببطلانها
حيث تخلف المدلول عنها في بعض الصور قلت معنى التخصيص ههنا ان الدليل لا يجري في
الموجودات بل يختص بها بالاتفاق اما عندنا فلان التطبيق انما يتصور فيما له تحقق في نفس
الامر بان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع لا فيما هو وهمي محض اذ لا تطبيق فيه الا بحسب الوهم
فينقطع بانقطاعه واما عند الحكماء فلان التطبيق بحسب الامر انما يتصور فيما له وجود وترتب
معا ليقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فلا يرد ما قيل ان التطبيق يمكن في الوهميات فينقطع
بانقطاع الوهم وما قيل ايضا قد يفرض من العدد جملتان احديهما من الواحد الى لا نهاية والثانية
من الاثنين الى لا نهاية وفي معلومات الله تع ومقدوراته كذلك فان الاولى اكثر من الثانية
بواحد وتطبق بينهما مع انهما غير متناهيين والا يلزم تناهي مراتب العدد ومعلومات الله تع
ومقدوراته وانه بط بالاتفاق وكذا قد يفرض في الحركات الفلكية سلسلة من هذه الدورة
التي قبلها بواحدة وينطبق بينهما حتى يلزم تناهيها وانه بط عند الفلاسفة لان معنى لا تناهي
الاعداد والمعلومات والمقدورات والحركات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه عدد ومعلوم
او مقدور آخر او حركة اخرى لا بمعنى انها قد تكونت ودخلت تحت الوجود وطبق بينها لان
دخول الامور الغير المتناهية تحت الوجود يستلزم تناهيها قطعا والفرض انها غير متناهية هف
وفيه بحث لان التطبيق قد علم مما سبق انما هو بحسب العقل دون الوهم والخارج فان كفى حكم
العقل بانه لا بد بان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع في تمام الدليل فالدليل جار في الاعداد
والمعلومات والمقدورات والحركات كلها اذ لا عجز للعقل من ان يفرض ذلك في الكل وان لم
يكف ذلك فيه بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
ايضا اذ لا سبيل للعقل الى هذه الملاحظة في الازمنة المتناهية اللهم الا ان يقول المتكلمون ايضا
بقدم الزمان هذا والبعض قد توهم انه يمكن الاستدلال على قدم الصانع بحيث لا يفتقر الى ابطال
التسلسل بانه لو لم يكن بين الموجودات واجب بالذات لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو مح ورد بان كون وجود الممكنات لذواتها انما يلزم لو لم يستند كل ممكن في وجوده
الى ممكن آخر الى لا نهاية وهو معنى التسلسل فلا بد من ابطاله حتى يتم قولك لو لم يكن الواجب بالذات
بين الموجودات لزم كون الموجودات باسرها واجبة لذواتها لامتناع الاستغناء الى غير
النهاية وانما بسطنا الكلام في هذا الموضع الذي هو مقام الافتكار لانه مسارح انظار الاذكياء
والافكار والله اعلم بالمآل وعنده حقيقة الحال لما فرغ من اثبات عمدة ما يليق بذاته تع من الوجود
فصل صانع العالم والوحدانية والقدم شرع في سلب ما يستحيل عليه تع ولا يليق بذاته فقال فصل صانع العالم ليس
بعرض اي لا يجوز ان يكون الواجب تع عرضا لانه اي العرض يستحيل بقاؤه لذاته اي العرض

ان كان باقياً لكان له بقاء لان الباقي شي له البقاء واذا كان باقيا فاما ان يكون البقاء قايما به
اي بذلك العرض الباقي وهو مح لان العرض لا يقوم بالعرض اذ معنى قيام الشي بالشي انه بحيزه
تابع لتحيز ذلك الشي والعرض لا تحيز له بذاته فكيف يكون تحيز الغير تابعا لتحيزه و لحال ان البقاء
عرض ايضا لانه اي العرض عبارة عن معنى زايد على الذات دام او لا دوام له في نفسه يقال
عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له و لا دوام وهذا الامر عارض اي زايل ومن ههنا لا يجعلون
الصفات القايمة بذات الله تع اعراضا وبالجملة العرض معنى وراء وجود الذات كالبياض
والابيض فانه شي متصف بالبياض فهو زايد على ذات الابيض قايم به والبقاء كذلك ايضا
عبارة عن معنى زايد على ذات الله تع قايم هو به لانه عبارة عن استمرار الوجود وتحققه في الزمان
الثاني بدليل صحة قول القايل وجد اي حدث الشي الفلاني وصار موجودا ولم يبق اي لم يستمر
وجوده ولم يتحقق في الزمان الثاني ولم يصح قول القايل بل وجد اي حدث الشي ولم يوجد اي
لم يحدث ذلك الشي لانه تناقض فتعين ان البقاء امر وراء وجود الذات زايد عليه
كما هو معنى العرض فلو كان العرض باقيا لزم قيام العرض بالعرض وانه مح لان ما لا قيام له في نفسه
لا يقوم لغيره به قطعا فان قلت بقاء الاعراض مما يدل عليه الحس وعدمه مما يكذبه فلا يستقيم الحكم
باستحالة بقاء الاعراض قلت الحس يغلط بناء على ان الله تع يجددها ساعة فساعة فيتبر عنه
تجدد الامثال لا يتميز الحس بين الزايل والحادث فيظن ان العرض الموجود في الزمان الثاني
بعينه هو العرض الموجود في الزمان الاول وليس كذلك وانت تعلم ان استحالة قيام العرض
بالعرض مبني على ان قيام الشي بالشي معناه التبعية في التحيز على ما هو مذهب المتكلمين واما
ان كان معناه الاختصاص الناعت كما هو راي الفلاسفة فلا ولما كان ههنا مظنة اعتراض
بان يقال لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان السواد وغيره من الالوان مثلا يتصف باللون
وهو قايم به وانهما عرضان فوجد قيام العرض بالعرض بدون الاستحالة دفعه بقوله
بخلاف اتصاف السواد العرض باللونية فانه ليس منه قيام العرض بالعرض لانها اي اللونية
ليست بزيادة على ذاته اي ذات السواد وماهيته كما هو معنى العرض بل هي جزؤه المشترك
بينه وبين ساير الالوان اي جنسه اذ السواد لون قابض للبصر والبياض لون مفرق
للبصر فاتصافه بها كاتصاف الانسان بالحيوانية اعني الاتصاف بمعنى الحمل لا بمعنى القيام
المذكور فلم يكن زايدة على ذاته فلم يلزم قيام العرض بالعرض وهو المط او لغيره عطف على المجار
والمجرور في قوله قايما به اي ان كان العرض باقيا فاما ان يكون البقاء قايما بذلك العرض
الباقي او قايما بغيره واذا كان قايما بغيره فيكون الباقي ذلك الغير المتصف بالبقاء لان
الباقي شي له البقاء لا العرض الذي فرض باقيا هف فثبت ان العرض يستحيل بقاؤه
وكل ما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما فالعرض لا يكون قديما لان القديم واجب الوجود لذاته
كما عرفت وكل واجب الوجود لذاته مستحيل العدم فيكون القديم مستحيل العدم وقد عرفت
ان العرض ليس بمستحيل العدم وكل ما ليس بمستحيل العدم ليس بقديم فالعرض ليس بقديم فتعين
ان الصانع القديم ليس بعرض وهو المط ولان العرض يحتاج الى المحل وكل محتاج ممكن والواجب
في طرف من ذلك وليس بجوهر معطوف على ليس بعرض اي الصانع القديم لا يجوز ان يكون
جوهرا خلافا للنصارى فانهم اطلقوا اسم الجوهر عليه تع بالمعنى الذي يجب تنزيهه تع عنه و
يوجب تكفيرهم كما عرفت فان قلت قد يفهم من كلامك هذا جواز اطلاق اسم الجوهر
عليه تع بالمعنى الاخر الذي لا يوجب الكفر فما هذا المعنى قلت هو القايم بذاته او الوجود
والتحقق لا في موضع اذ اسم الجوهر يجوز اطلاقه عليه تع بمعنى انه الموجود لا في موضوع او بانه

القايم

القايم بذاته وهو ليس بكفر بل هو اصطلاح فيما بين القوم وفي كلام ابن كرام ايضا وقع التصريح به حيث
قال ان الله تع احدي الذات احدي الجوهر لكن ينبغي ان لا يجرا على الاطلاق عليه تع لعدم ورود
الشرع بذلك فان قلت فلم اطلق اسم الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به
الشرع قلت للدليل القطعي وهو الاجماع وذلك من الادلة الشرعية وانما قلنا ان الصانع
ليس بجوهر لانه اي الجوهر عبارة عن الاصل في اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف
اي اصله النجيب وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة والاصل ما يحصل عنه
التركيب بالتزايد والانضمام او بالتفصل ولهذا سمي الجزء الذي لا يتجزى بوجه من الوجوه
المذكورة السابقة جوهرا لانه اي الجزء الذي لا يتجزى اصل المركبات اي مركبها
لانها انما تحصل بانضمام بعضه بالبعض هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فالجوهر اسم للموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا واصل المركبات الهيولي والصورة فعلى هذا امتناع اطلاق
اسم الجوهر على الله تع من جهة الاسم لعدم اذن الشرع لا من جهة المعنى الا ان يفسر بانه ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع فانه ح لا يصح اطلاقه على الله تع من جهة المعنى ايضا لاستلزامه
كون وجوده تع زايدا على ماهيته وليس كذلك عندهم بل عينها لا شاعرة ايضا وعلى قول
المتكلمين من جهة الاسم والمعنى جميعا وهو اي الصانع ليس باصل جزء للمركبات لتعاليه
تع عن كونه جزءا للغير والتركيب جزء له واذا لم يكن الصانع اصلا وجزءا لشي من الممكنات لم يكن
جوهرا وهو المط ولان الجوهر عند بعض من المتكلمين كزيد من الحسن البصري هو القايم بنفسه
المتحيز اي المتمكن الذي لا ينقسم اصلا والمتحيز في حيز لا يخلو عن الحوادث لانه لا يخلو عن الحركة
والسكون الحادثين وكل ما لا يخلو عن الحوادث فيكون حادثا لان كل ما لا يخلو عن الحوادث
لا يتصور سبقه عليها والا لكان خاليا عنها والعرض عدم الخلو هف واذا لم يتصور سبقه
عليها فلا يخلو من ان يكون معها او بعدها فالمقارن لها او المتاخر عنها يكون حادثا بالضرورة
ولان ما لا يخلو عن الحوادث لو لم يكن حادثا لكان ازليا اذ لا واسطة بينهما فيلزم وجود الحوادث
ايضا في الازل والا يلزم الانفكاك المح لانه خلاف المفروض لكن ازلية الحوادث مح اذ
الحوادث والازلية متنافيان فتعين ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحال انا قد
بينا ان الصانع قديم فثبت ان الصانع ليس بجوهر وهو المدعى وانت خبير بضعف هذا الكلام
على مثل هذا المط اذ بعد تسليم ان معنى الجوهر الاصل لا يدل على ان يكون جزءا البتة اذ يجوز
ان يكون اصالته باعتبار انه علة لغيره فيجوز ان يطلق على الله تع انه جوهر اي موجود فوجد
للكاينات وليس بجسم عطف على ليس بجوهر اي الصانع لا يجوز ان يكون جسما لانه اي
الجسم اسم للمركب المتحيز سواء كان اجزاؤه عقلية كالجنس والفصل او وجودية كالهيولى
والصورة او الجواهر الفردة والتركيب والتحيز على الله تع مح لانه من امارات الحدوث
المنافي للقدم اللازم للصانع خلافا للمجسمة فانه جوزوا اطلاق اسم الجسم عليه تع ثم اختلفوا
في حقيقته فقال مقاتل بن سليمان انه جسم مركب من لحم ودم وقريب منه ما قال بعض الكفرة
من الرافضة الله هو على رضه وقد بعث محمد ليدعوا اليه فدعا الى نفسه وما قال ابن سالم منهم
انه تع على صورة انسان شاب امرد وقيل شيخ اشمط الراس واللحية وقال اصحاب هشام
بن الحكم من الغلاة الملعونة انه تع جسم طويل عريض عميق وهو كالسبيكة البيضاء يميل الى كل
جانب ويتلالا منه وله لون وطعم ورايحة ومحبة ويقوم ويقعد ويعلم ما في السماء و
الارض وما هو تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه ويتصل اليه الا ان علمه به انما يكون بعد تكوينه
اعني تكون ما في السماء والارض وطول قامته سبع اشبار بشبر نفسه نحن نقول تع الله عما يقولون

الكافرون علوا كبيرا واذا كان الجسم اسما للمركب فمن اطلقه اى اسم الجسم على الله تع وعنى به المركب
المتحيز كاليهود والنصارى وبعض الروافض لما ذكرنا آنفا والحنابلة اصحاب احمد بن حنبل
فهو اى المطلق بالكسر مخطئ فى الاسم اى فى جعل لفظ الجسم اسما لله تع واطلاقه عليه تع لعدم الاذن
من جهة الشرع فى اطلاق اسم الجسم عليه تع و مخطئ فى المعنى ايضا لان كل جزء منه اى من الجسم
اما ان يكون موصوفا بصفات الكمال كالعلم والحيوة والارادة وغير ذلك من صفات
الالوهية فيكون كل جزء من اجزاء الجسم آلها على الاستقلال فى تصرفات اموره فيلزم تعدد
الآلهة وقد ابطلناه واذا كان اطلاق اسم الجسم عليه تع مستلزما لتعدد الآلهة فيفسد
القول به اى بجواز اطلاق اسم الجسم على الله تع بهذا الاعتبار لاستلزامه التعدد والمح ومستلزم
المح فاسد ويجوز ان يرجع ضميره الى الاتصاف اى يفسد القول باتصاف كل جزء بصفات
الكمال كما فسد القول بالآلهين على ما عرفت او يكون كل جزء غير موصوف بها اى بصفات
الكمال وهو معطوف على قوله موصوفا بصفات الكمال يعنى اما ان يكون كل جزء من الجسم متصفا
بصفات الالوهية او يكون غير متصف بها بل يكون متصفا باضدادها اى اضداد صفات
الكمال وهى صفات النقصان كالجهل والموت والعجز الى غير ذلك من سمات الحدث جمع سمة
بالكسر وهو العلامة ومن لبيان الاضداد وهو اى القول باتصاف كل جزء من اجزاء الجسم بصفة
النقصان ابعد اطلاقه على الله تع ولاستلزامه حدوث الصانع وقد عرفت بطلانه وفى بعض النسخ
وحدت لفظة وذلك قبل قوله من سمات الحدث فعلى هذا يكون ذلك مستندا اشارة الى اتصاف
الجزء بضد صفة الكمال وقوله من سمات الحدث خبرا له ولفظة هو يرجع الى الحدث اقول فى هذا
الكلام بحث لانا لا نم ان كل جزء من اجزاء الواجب لو لم يتصف بصفة الكمال لزم النقص المستلزم
للحدوث فى الواجب لان من عدم اتصاف الاجزاء بصفة الكمال لا يلزم عدم اتصاف الكل بها لجواز
ان يتصف الكل بصفة يستحيل اتصاف الجزء بها فان مجموع الحيوان الناطق مثلا من حيث هو مجموع
متصف بصفة وهى الانسانية التى يستحيل ان يتصف بها كل واحد من الحيوان والناطق و
ان مجموع الجدران الاربعة مع السقف والعرصة مثلا متصف بصفة وهى البيتية التى يستحيل
ان يتصف بها كل واحد من الجدران والسقف والعرصة والحق ان يقال ان من اطلق عليه تع اسم الجسم
فهو مخطئ فى الاسم لعدم ورود الاذن الشرعى به وفى المعنى ايضا لاستلزامه التركيب
المحوج الى الغير المستلزم للحدوث المنافى للقدم والصانعية ومن اطلقه عطف على فمن اطلقه اى من
اطلق اسم الجسم على الله تع وعنى به اى بالجسم القائم بالذات لا القائم بالتبعية ولا المركب
من الاجزاء المحتاج الى الغير المتصف بالامكان والحدوث كالكرامية بالكسر والتخفيف اصحاب محمد بن
الكرام وكثير منهم من اهل البدع والاهواء فهو اى من اطلق مخطئ ايضا فى اطلاقه عليه تع لكن خطاؤه
فى الاسم دون المعنى لصحة اطلاقه عليه تع عقلا بهذا المعنى بخلاف الاسم لانه يوهم ما عليه المجسمة
من كونه تع جسما بالمعنى المشهور وانه غير جائز ولانا ننتهى من الانتهاء وهو البلوغ الى نهاية
الشئ وحده من غير تجاوز عنه لا من النهى اى نحن نبلغ بالاطلاق فى اسماء الله تع الى ما اى الى
حد وغاية انهانا من الانتهاء فهو من قبيل المتعدى بطريق الحذف اى ابلغنا واوصلنا
اليه الشرع يعنى نحن نطلق على الله تع ما اذن الشرع باطلاقه عليه لانه انهانا الى غاية فى اطلاق
الاسم عليه تع للتبجيل وتحاشيا لامتناع اطلاق العبد على سيده ما يشاء بدون اذنه لامكان
ان لا يقبله منه فيعاقبه به الا ترى انا لا نسميه طبيبا مع انه عالم بجميع العلل والامراض وادويتها
ولا فقيها وان كان عالما بجميع الاحكام والمعانى مع ادلتها فالجسم وان جاز اطلاقه عليه تع
بهذا المعنى لكن لم يرد الاذن الشرعى به فيكون اطلاقه عليه تع خطأ فى الاسم دون المعنى

فان

فان قلت انكم تقولون انه تع شئ لا كالاشياء فلم لا تقولون انه جسم لا كالاجسام فاى شهادة على الاول
دون الثانى قلت اى شئ اكبر شهادة قل الله فان الشئ لو لم يصح اطلاقها على الله تع لما صح هذا
الكلام كما لا يصح ان يقال فى جواب من قال اى السباع اسرع مشيا الفرس لان الفرس ليس مما يصدق
عليه السباع فوجد الشاهد للاول دون الثانى لان الشرع لم يرد به فلم يطلق عليه ولان معنى الشئ
لغة واصطلاحا مما يصح اطلاقه على الله تع بخلاف معنى الجسم فلم يطلق عليه ولا فى جهة معطوف
على ليس بجسم اى البارى تع لا يجوز ان يكون فى جهة من الجهات الست كالفوق والتحت والامام
والخلف واليمين واليسار لانها اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فهما لا يكونان الا للجسم او
الجسمانى والبارى تع منزه عن ذلك خلافا للمشبهة والكرامية وبعض الغلاة فانهم يثبتون لله تع جهة
كما سيجئ بيانه ولا يجرى عليه صورة اى الصانع القديم ليس ذا صورة وشكل كصورة انسان او الملك
او الجن او غير ذلك لان الصورة من خواص الاجسام حاصلة لها بواسطة الكميات والكيفيات
المخصوصة واحاطة الحدود والنهايات وذا كلها من امارات الحدوث والله سبحانه تع عنه
علوا كبيرا خلافا للمشبهة والكرامية وبعض الكفرة من الرافضة فانهم يقولون ان الله تع على صورة
البشر كما قد مر وقال بعض مشايخنا ادبهم المص ان الجهات والصور مختلفة حقيقة وصفا فلو اتصف الله
تع بجهة وصورة فاما ان يتصف بجميع الجهات والصور او ببعض دون بعض والكل باطل اما الاول
فلاستلزامه اجتماع المتنافيات والمتضادات لاختلاف الصور والجهات وصفا وحقيقة فوجود احدهما
ينافى وجود الاخرى فلو اجتمعت فى ذاته تع لزم اجتماع المتضادات والمتنافيات ولكن الاجتماع
مستحيل ضرورة امتناع اجتماع الامور المتنافية فالاتصاف بها بالكل مح واما الثانى فلانه يستلزم
الترجيح بلا مرجح لان اتصافه بها دون ذلك ليس اولى من العكس كما اشار اليه المص بقوله وليس البعض
من الصور والجهات اولى للاتصاف من البعض الآخر لاستواء الكل اى كل الصورة فى افادة المدح
والنقص من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل متروك اى كل واحدة من هذه الصورة والجهات
مساوية للاخرى فى افادتها المدح والنقص فليست افادة احدهما المدح والاخرى النقص اولى من العكس
وفى عدم دلالة المحدثات وهو معطوف على فى افادة المدح يعنى ان الصور والجهات كلها متساوية
فى عدم دلالة المحدثات ايضا على تخصص الاتصاف بصورة دون صورة وجهة دون جهة
فلا يكون المحدثات حجة لاتصاف البارى تع بصورة دون اخرى وجهة دون اخرى ويجوز ان
يكون معطوفا على الاستواء اى لاستواء الكل فالمعنى ان بعض الصور ليس اولى بالاتصاف من البعض الآخر
لاستواء الكل فى الافادة المذكورة ولعدم دلالة المحدثات على التخصيصات واذا كان كذلك
فتخصيص البعض من الصور والجهات لاتصاف البارى تع به دون الاخرى لا يكون الا بمخصص
وان يلزم التخصيص بلا مخصص وانه باطل فالصانع فى اتصافه بصورة دون صورة وجهة دون
جهة اخرى يكون محتاجا الى المخصص وذا اى معنى التخصيص بسبب مخصص من امارات الحدوث والحدوث
على الله تع ليس بجائز لما عرفت غير مرة واذا بطل اللازم بقسميه بطل الملزوم ايضا وهو جواز
اتصاف البارى تع بجهة وصورة وهو المط ولما كان ههنا مظنة اعتراض وهو انه تع اذا لم
يجز ان يتصف بجهة وصورة لعدم المخصص لم يجز ايضا ان يتصف بالعلم والقدرة الى غير ذلك
من صفات الكمال لعدم المخصص ايضا دفعه بقوله بخلاف العلم والقدرة والحيوة والارادة و
السمع والبصر ونحو ذلك من صفات الكمال يعنى ان اتصاف ذاته تع بهذه الصفات جائز لانها
اى هذه الصفات المذكورة من صفات المدح والكمال وان اضدادها واضداد تلك الصفات
ونقايضها كالجهل والعجز والممات وعدم الارادة والصمم والعمى الى غير ذلك نقايص فاذا لم يتصف
ذات الله تع بالنقايص يجب ان يتصف بالاعيان والا لزم ارتفاع النقيضين وانه بط على ان

المخصص في الاتصاف ببعض الاعيان كالحيوة والعلم والقدرة والارادة دون الاضداد ثابت
وهو المحدثات فانها تدل عليها اي على الصفات الثبوتية المذكورة لان صدور العالم مشتملا على
لطايف الصنع وكمال الانتظام شاهد صدق على ان صانعه حي عالم قادر مريد دون على ثبوت
اضدادها وان لم يمكن اخلا المحدثات موجودة ولا يكون الباري متصفا بصفات الكمال لامتناع
اجتماع المتضادات ولان الاضداد صفات نقص يجب تنزيه الله تع عنها واذا انتفت
المساوات بين صفات الكمال والنقص وتحقق دليل الاول دون الثانية فثبت ما هي
اي صفات الكمال والمدح لله تع لدلالة الدليل عليها دون اضدادها والعدم الدليل عليها مع
وجوب تنزيه الله تع عنها وهو المط ثم اقول للقايل ان يقول لا نم انه تع لو اتصف بجميع الصور
والجهات لزم المتنافيات فلم لا يجوز ان يتصف في كل زمان بل في كل ان بجهة وصورة
على سبيل البدل والتعاقب ولين سلمناه لكن لم لا يجوز ان يتصف بجهة دون جهة وصورة
دون صورة قوله وبهذا لا يكون الى المخصص ذا اجزاء امارات الحدوث قلنا ثم وانما يلزم
ذلك لو لم يكن المخصص ذاته تع فانه يجوز ان يقتضي ذاته تع الاختصاص بالبعض دون البعض لعلمه
بما فيه من الحكم والمصالح دون الاخر وبهذا اظهر ضعف الاستدلال على عدم جسميته تع بانه تع لو كان
جسما اما ان لا يتصف بصفة من صفات الاجسام او يتصف بجميعها او يتصف ببعض دون
بعض والاقسام باسرها باطلة والحق ما اشرنا اليه من ان الجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد
المتحرك وان الصور والاشكال من خواص الاجسام وذا من سمات الحدوث الذي يجب تنزيه الله
تع عنه وكذا لا يتصف على قوله ولا بذي صورة اي كما لم يجز ان يتصف الباري تع بالمذكورات
من صفات النقص كذلك لا يجوز ان يتصف باللون كالسواد والبياض والحمرة والخضرة وغيرها
اعلم ان العلماء قد اختلفوا في اصل الالوان فقال بعضهم هو السواد والبياض والباقي يتولد منهما
بالتركيب وهو المشهور وبعضهم هو الحمرة والخضرة والصفرة والباقي يحدث منها بالتركيب وبعضهم
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والباقي تكون بالتركيب وانت خبير بان هذه اقوال
لا يفيد الجزم واليقين لعدم وقوع الدليل القطعي عليها والتجربة لا تفيد الجزم وحقيقته الى الغير معلومة
بعد والطعم بالجر عطف على باللون وكذا الكل ما ذكر بعده الى قوله وليس بمتمكن اي لا يجوز ان يتصف
الصانع بالطعم ايضا وله انواع وللانواع جزئيات غير متناهية حاصلة بحسب التركيب ويقال
لتلك الجزئيات طعومات مركبة ويكون لبعضها اسم نحو البشاعة للطعم الحاصل من المرارة والعفوصة
كما في الحضض بضم الحاء المهملة والضاد المعجمة وهو نوع من الاشنان والزعوقة للطعم الحاصل
من الملوحة والمرارة كما في السبخة واما الذي ليس له اسم نحو الطعم الحاصل من اجتماع المرارة والحرافة
والقبض كما في الباذنجان واما انواعه فتسعة مرارة وملوحة وعفوصة وقبض وحلاوة
وحموضة ودسومة وتفاهة ويقال لها طعومات بسيطة فان قلت التفاهة عدم الطعم فما
وجه عدها من الطعوم قلت لان التفه قد يطلق على ما له طعم في نفسه لا ولو ان لم يحس بسهولة
لمانع فبهذا الاعتبار عدت من الطعوم البسيطة والرايحة اي لا يجوز اتصافه تع بالرايحة
ايضا خلافا لهشام بن الحكم حيث قال ان الله تع لونا وطعما ورايحة وصورة الى غير ذلك مما
ذكرناه ونفيناه ولها انواع كثيرة وليست لها اسما مخصوصة الا من احدى الجهات الثلث
احدها بحسب الملايمة والموافقة فيقال للرايحة الموافقة للمزاج رايحة طيبة كرايحة المسك
وللمخالفة له رايحة منتنة والثانية بحسب المقارنة اي مقارنته شيء من الطعوم اياها فيقال
رايحة حلوة ورايحة حامضة والثالثة بحسب اضافتها الى محلها كما يقال رايحة الورد والمسك
والتفاح والكيفية اي لا يصح اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي هي اوايل

الكيفيات الملموسة التي يتفاعل بها الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض ويتولد منها المركبات
ولا باللون والطعم والرايحة ونحو ذلك من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة
فان قلت ذكر الكيفية يغني عن ذكر اللون والطعم والرايحة فانها شاملة اياها وغيرها على ما
بين في موضعه قلت نعم الا انه قد بالغ في باب تنزيه الرحمن والرد على فرق اهل الضلال
والطغيان فلم يبال بالتعرض ثانيا لما علم مفصلا والتزاما ولا قيل معنى قوله والكيفية اتصافه
بالكيف اي لا يجوز كونه تع موصوفا بالمسؤلية بكيف لانه موضوع للسؤال عن الحال العارض
للشيء والله تع منزه عنه وانما لم يجز اتصافه تع بهذه الاشياء لانها اعراض فلو اتصف
بها لزم كون الواجب محلا للحوادث وانه بط ولانها صفات الاجسام وتوابع المزاج
والتركيب والله سبحانه منزه عن الجسمية والمزاج والتركيب والمائية اي لا يجوز ان يتصف
بالمجانسة او المماثلة اي بكونه مشتركا بما هو لان معناه اي شيء جنسه وتمام ماهيته
وهذا يوجب المجانسة المحوجة الى التميز بالفصول المقومة وذلك على الله تع غير جايز لاستلزامه
التركيب في ذاته تع وانه بط او المماثلة للغير اي الاتحاد في تمام الماهية وانه ايضا بط لنفيه
تع بابلغ وجه في قوله تع ليس كمثله شيء ولان الاتحاد في تمام الماهية يحوج الى التميز بالعوارض
بين الاشخاص وهو على الله تع محال فان قلت قد روي ان ابا حنيفة رح كان يقول ان
لله تع مائية لا يعلمها الا هو قلت هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين
بمذهبه كيف لا وقد روي ان ضرارا قال ان الله تع مائية لا يعلمها الا هو ولو رأيناه لرأينا
عليها وفي قدرة الله تع ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك تلك المائية و
الخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة لو انكر اصحابه اشد انكار او نسبوه الى ضرار ولو
ثبت فمعناه ان له اسما لا يعلمه الا هو فان كلمة ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ
ابو منصور الماتريدي ان سالنا سائل عن الله تع ما هو قلنا ان اراد ما اسمه فالله الرحمن
الرحيم وان اراد ما صفته فسميع بصير وان اراد ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء
في مرتبته وان اراد ما ماهيته قلنا هو متعال عن المثال والجنس والتبعيض اي لا يجوز
اتصافه تع بكونه مركبا ذا ابعاض واجزاء لاستلزامه الافتقار الى الغير المنافي للوجوب
خلافا لليهود والنصارى وبعض الرفضة كما مر والتناهي اي لا يصح ان يوصف بان يكون
له حد ونهاية لان ذلك من صفات المقادير والاعداد والله تع منزه عن ذلك خلافا
لبعض الكرامية فانهم قالوا الله تع غير متناه من خمس جهات ومتناه من جهة واحدة وهي
جهة السفل ومشابهة المحدثات اي لا يجوز ان يتصف بالمشابهة لشيء من المخلوقات
وبالعكس لان المشابهة ان كانت عبارة عن المماثلة اي الاتحاد في تمام الماهية فبطلانه
ليس كذلك لما عرفت انفا وان كانت عبارة عن كون الشيئين بحيث يقوم احدهما مقام
الاخر بان يقدر كل منهما على ما يقدر عليه الاخر ويتصف كل واحد منهما بكل ما يتصف به الاخر فهو
ليس كذلك الا انه يلزم منه اما قدم الحوادث وحدوث الواجب وكلاهما بط لما عرفت ولانه
شيئا من الممكنات لا يقدر على ما يقدر عليه الباري تع قطعا ولا يوصف بما يوصف به تع ايضا
لان العالم حادث وما يتصف هو به من العلم وغيره ايضا محدث جايز الزوال متجدد
في كل زمان وذات الله تع قديم باق ازلا وابدا وما يتصف هو به من العلم وغيره قديم
باق واجب الوجود دايم من الازل الى الابد فلا مشابهة بينه وبين الخلق بوجه من الوجوه
الدالة على الحدوث خلافا للكفرة القايلة بانه تع على صورة الادمي وله تع ما للبشر من
الاعضاء تعالى الله عما يقول الكافرون علوا كبيرا ولا يوصف ايضا بالشهوة والنفرة والفرح

والحزن والغضب والتلذذ والالم لانها كلها تابع للمزاج والتركيب وحما لا يتصور ان الا في الجسم
فكذا ما يتبعها قال الحكماء يجوز اتصافه تع باللذة العقلية لان من يتصور كمالا في نفسه فرح به ومن
يتصور نقصا تألم به ولا شك في ان كمال الله تع اعظم الكمالات فلو التذ بها لا يستبعد والجواب
ان المعتمد في ذلك الاجماع الامة على انه تع لا يتصف بهذه الكيفيات والله اعلم بالصواب
وليس تع بمتمكن في مكان هذا معطوف قوله وليس في جهة او على ولا بذي صورة او على وكذا لا
يتصف ولا يجوز ان يعطف على قوله باللون وعلى ما بعده لفسا والمعنى يعنى البارى تع ليس يجوز
ان يتمكن في مكان وهو امر موجود خارج من المتمكن يشهد بوجوده بديهة العقل لانه يشار اليه
بهنا وهناك وانه ينتقل منه الجسم واليه وانه يقدر بالنصف والثلث ويقبل الزيادة والنقصان
وينسب اليه شيء بكلمة في كما يقال في جواب من قال اين الماء انه في داخل الكوز مثلا وكل واحد
من هذه الاشياء لا يتصور للعدم المحض فثبت انه موجود ثم اختلفوا في تحقيق ماهيته فذهب بعض قدماء
الحكماء الى انه هو الهيولى لانها يقبل تعاقب الاجسام كما هو شأن المكان وبعضهم الى انه هو
الصورة لان المكان هو المحدد للشيء الحاوي له والصورة كذلك واما جمهور المتأخرين كارسطا
وارسطاطاليس وابي نصر الفارابي وابن سينا ومن تابعهم فذهبوا الى انه السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي والمتقدمون منهم كافلاطون ومن تابعه ذهبوا الى انه بعد مجرد عن المادة
ممتد في جميع الجهات موجود في الخارج من شأنه ان ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه لكان خلاء كداخل
الكوز مثلا فانا اذا فرضنا خروج الماء من الكوز وعدم دخول الهواء فيه علمنا ان بين طرفيه
بعدا وهو المكان واما عند المتكلمين فهو البعد المجرد عن المادة غير موجود في الخارج بل هو فراغ موهوم
اي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه في الجسم الحاوي للجسم الآخر كالفضاء الذي يشغل بالماء
والهواء في داخل الكوز وهذا الفراغ الموهوم شيء من شأنه ان يحصل فيه الجسم فبهذا الاعتبار يجعلونه
حيز الجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم اياه خلاء فعلى المذهبين الاخيرين المكان عبارة عن
الخلاء لكنه عند افلاطون وتابعيه وجودي وعند المتكلمين عدمي واذا عرفت هذا فاعلم
ان الصانع تع لا يجوز ان يتمكن في مكان ما من الامكنة لانه اي التمكن عبارة عن نفوذ بعد اما
في جسم او في بعد متحقق او متوهم على اختلاف فيه والله تع متقدس عن البعد والنفوذ فيه لان
البعد عبارة عن الامتداد القائم بالجسم او بنفسه على رأي من يقول بوجود الخلاء وهو مستلزم التجزي
المحال على الله تع فثبت انه تع ليس بمتمكن في مكان وهو المط فان قلت ان ما ذكرتم دل على انه تع
ليس بمتمكن ولا يلزم منه عدم تحيزه لان المتمكن اخص من المتحيز لان الجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن
وانما يلزم ان يكون فيه بعد مستلزم للتجزي وانه بط ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم
قلت نعم لكن دليل عدم تحيزه تع سيجيء بعيد هذا ان شاء الله تع واما الاستدلال بانه تع لو كان
في حيز اما ان يكون في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والكل باطل وكذا المقدم فليس بتام ولتطويل
وعند المشبهة اي الذين يشبهونه تع بالبشر كاليهود والنصارى والغلاة من الرافضة
وعند الكرامية انه سبحانه وتع متمكن في مكان لكنهم خصصوا تمكنه في جهة الفوق حيث قالوا
انه تع متمكن على العرش ثم اختلفوا في كيفية تمكنه فقال اصحاب محمد بن كرام واصحاب هشام
ابن حكم من الغلاة انه تع مماس للسطح الظاهر من العرش كتمكن الاجسام في الامكنة بلا زيادة
ونقصان ويجوز عليه الحركة والانتقال من موضع الى آخر وتبدل الجهات وعليه اليهود لكنهم قالوا
انه تع يفضل عن العرش من كل جانب قدر اربع اصابع وتوغل بعضهم في الكفر فجوز المصافحة وغيرها
وقالوا يجوز ان تعانقه المخلصون اياه في الدنيا والآخرة وقال بعضهم منهم انه تع مماس للعرش
لكن مماسته له ليست كمماسة الاجسام للامكنة وقال بعضهم انه تع محاذي للعرش غير مماس له ثم

اختلفوا

اختلفوا في مسافة المحاذات فمنهم من قال بمسافة متناهية ومن قال بمسافة غير متناهية فنقول الصانع تعالى عما
يقول الكافرون لان التعري اي الخلو عن المكان ثابت له تع في الازل حيث كان هو في الازل
ولم يكن شيء مما سواه من المكان وغيره لعدم قدم شيء من المكان وغيره لما عرفت فلو كان المكان
متحققا في الازل والله سبحانه متمكنا فيه في الازل لزم قدم المكان ايضا ضرورة امتناع المتمكن
في الازل بدون المكان فيه فيلزم تعدد القدماء بالذات وقد بينا ان لا قديم بالذات
سوى الله فلو تمكن البارى تع في المكان بعد خلق المكان اي بعد ايجاد الله تع اياه لتغير الله سبحانه
عما كان عليه في الازل من التعري عن المكان الى التمكن فيه ولحدثت فيه اي في ذات الله
تع مماسته للمكان بسبب التمكن فيه لاستحالة قيام مماسته به تع قبل حدوث المكان فيكون
الصانع القديم قابلا للحوادث ومحلا له والمحال ان التغير من حال الى حال وقبول الحوادث من المماسة
وغيرها وكونه محلا لها من امارات الحدث والله تع عن علامات الحدوث وسماته لما عرفت
غير مرة ولانه يلزم منه امكان الواجب لانه تع يحتاج الى المكان والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم
امكان الواجب وانه مح وايضا يلزم منه ان يكون المكان واجبا بالذات لاستغنائه
عن الحوادث بناء على جواز الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه فيكون واجبا
والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان هف والا يلزم تعدد الواجب بالذات فانه
بط ولما دل ظاهر قوله تع الرحمن على العرش استوى على انه مستقر في العرش ومتمكن فيه اشار الى جوابه
بقوله والنص يعني قوله تع الرحمن على العرش استوى يحتمل يعني له احتمال آخر غير الظاهر فالمحتمل لا يصح الاستدلال
على ثبوت المط اذ الاستواء قد يذكر للتمام اي يراد به التمام كما في قوله تع ولما بلغ اشده واستوى
اي تم عقله وكمل وقد يذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على البلد استولى عليها وغلب
وقد يطلق ويراد به الاستقرار والتمكن في المكان كما في قوله تع واستوت على الجودي اي استقرت
سفينة نوح عم في الجودي واذا كان هذا النص يحتمل لهذه الوجوه الثلاثة فلا يكون حجة
ودليلا في اثبات المط مع وجود الاحتمال المنافي للقطع بثبوت المط لانها ماخوذة في الحجج
الحجة اذ اغلب على الخصم والاحتمال ينافي الغلبة عليه مع ان الترجيح بين هذه المحتملات للاستيلاء
لا للاستقرار ولا للتمام وذلك لانه تع يمدح به اي بقوله الرحمن على العرش استوى والاستواء
الذي يكون للمدح بينا وفي حق يجوز عليه التمكن والاستقرار اذ ذكر لتعظيم هذه الاستيلاء عرفا
فلا يصح حمله على الاستقرار لعدم المدح فيه واستشهد لهذا يعني بان الاستواء في مقام المدح للاستيلاء
البتة بالبيت الفصيح وقال كقوله اي قول الشاعر في حق بشر بن مروان قد استوى اي
استولى وغلب بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اسم مفعول من الاراقة وهي صب
الماء وغيره والهاء زائدة على خلاف القياس والشاعر قد وصف الملك
الممدوح بوصف لا يشاركه احد فيه من نوع البشر حيث استولى على العراق وجعله تحت اليد بدون
الحرب واراءة السيف والقتل واراقة الدم فلو كان بمعنى الاستقرار لما جاز التمدح به لكثرة
الغير اياه في هذا المعنى فظهر انه بمعنى الاستيلاء ويؤيده قول الشاعر الآخر فلما علونا واستوينا
عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا وغلبنا عليهم ولان الدليل العقلي دل على امتناع
حلوله تع واستقراره في المكان والدليل النقلي يوافقه اي يوافق كل واحد منها كون
الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء عليه واما تخصيص العرش بالذكر فباعتبار كونه اعظم الكائنات
فيكون فيه اشارة الى ان الله تع مستولي على جميع الكائنات لان المستولي على اعظمها مستولي
على اصغرها قطعا واستدل الخصم اعني المشبهة والكرامية وغيرهما على مذهبهم بالعقل فقالوا الواجب
اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وقالوا كل موجود اما جسم او حال في الجسم

والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وقالوا الواجب اما داخل في العالم
فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه وقالوا الواجب موجود وكل موجود اما متحيز او حال في
المتحيز والثاني بطل لعدم احتياجه الى الغير فتعين انه متحيز والجواب ان كل ما ذكروه قضايا
وهمية كاذبة اذ ليس ترتيبها في الشيء ونقيضه والمساوي لنقيضه كيف لا والعقلاء قد
اطبقوا على خلافها حتى قالوا الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي
التقسيمات فالحكم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة
مبنية على العناد والمكابرة وعلى قياس الغائب على الشاهد ولهذا اي لكون معتمد ادلتهم العقلية
في غاية الظهور لم يلتفت اليها المصنف ذكرا ولا ردا ولما كان اساس مذهبهم ظواهر النقليات
اشار الى توجيهها حتى يبقى بناؤهم بلا اساس فقال وفي تمسك المجسمة اي مثبتي الجسمية
والجهة والصورة ونحو ذلك له تعالى بظواهر النصوص الدالة دلالة ظنية على انه تعالى جسم وله
صورة وجوارح كساير البشر كقوله تعالى وجه ربك يد الله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وعلى
انه تعالى في جهة نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يخافون ربهم من فوقهم اليه يصعد الكلم الطيب
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ءامنتم من في السماء وهو القاهر فوق عباده انا انزلناه
قرانا والانزال الارسال من الاعلى الى الاسفل وفي تمسكهم بظواهر الاخبار النبوية الناطقة
بانه تعالى في جهة وله صورة وجوارح كقوله عم للجارية الخرساء اين الله تعالى فاشارت الى السماء
فلم ينكرها عليها وقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله عم قلب المؤمن بين
اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عم ان الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه
ذريته الحديث الى غير ذلك يعني ان النصوص والاخبار التي تمسكت المجسمة المشبهة بظواهرها
على مطلوبهم فيها مذهبان احدهما مذهب اكثر السلف اي المتقدمين من الصحابة ومن بعدهم
رضوان الله عليهم اجمعين وهو ان يصدقها اي يؤمن بحقيتها ويعتقد ان ما اراد الله تعالى بها
حق ونفوض تاويلها اي صرفها عن ظواهرها والعلم بمعناها المرادة بها الى الله الحكيم كما هو ذاهب
من يقف على الا الله في قوله تعالى لا يعلم تاويله الا الله مع التنزيه متعلق بصدقها اي يصدقها
ونؤمن بحقيتها مع انا نعتقد انه تعالى منزه عن التشبيه اي عما يدل على اتصافه بالجسمية والجهة
والصورة ونحو ذلك وقريب منه قول من قال فناول الظاهر اجمالا ونفوض تفصيله
الى الله تعالى كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي طائفة انتهى كلامه والثاني
مذهب الخلف اي المتاخرين وهو انا نؤولها اي نصرفها عن ظواهرها بما اي بامر يليق به
تعالى اي بذاته تعالى وبصفاته لان الادلة القطعية لما دلت على تنزيهه تعالى عن التشبيهات
بالجسمانيات والمحدثات وهذه الظواهر قد دلت على اتصافه تعالى بها وجب ان نؤولها
تاويلات صحيحة موافقة لما عليه الادلة العقلية توفيقا بين الادلة وذبا للخصماء
الادلة ولكنها لا نقطع بانه اي بان ما اولنا به هو مراد الله تعالى في الحقيقة وفي نفس الامر
لان كونه كذلك غير معلوم لعدم الدليل الموجب للقطع بالمراد حقيقة فنأول قوله تعالى وجه ربك
اي ذاته ووجوده يد الله اي قدرته الا ان ياتيهم الله اي امره وحكمه استوى اي استولى
يخافون ربهم من فوقهم اي نزول عذابه وقهره او ملك موكل بالعذاب اليه يصعد الكلم اي يرضاه
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي ثابت الوهيته وقضاؤه وقدرته فيهما كما يقال
امير في بخارا وسمرقند اي امارته وتسلطه ثابتة فيهما لا ذاته لاستحالة تمكن الواحد الشخص
في مكانين في زمان واحد ءامنتم من في السماء اي الوهيته وربوبيته ان يرسل عليكم حاصبا او هو

مبني

مبني على زعم العرب فانهم زعموا انه تعالى في السماء مع انهم يخالفون امره فقال الا تخافون من زعم انه في السماء
ان يرسل عليكم بلايا وهو القاهر فوق عباده اي من حيث القهر والغلبة انا انزلناه اي ارسلناه
بجبريل من جهة الفوق لانه كان في اللوح المحفوظ الى محمد عم كان في جهة السفل واما تاويل الاحاديث
فهو ان الصورة عبارة عن تشريفه وتكريمه بان جعله نوعا انسانيا وكون القلب بين
اصبعي الرحمن عبارة عن كمال التصرف وتسلطه على مخلوقاته حيث يتصرف فيه كيف يشاء والمراد
بالاصبعين اللطف والقهر فالرحمن تارة متصرف فيه باللطف والكرامة واخرى بالقهر والملامة
والمسح باليد عبارة عن الخلق بقدرته بلا توسط واسطة من ملك وغيره تشريفا وتكريما لآدم
والمذهب الاول اعني التسليم اسلم عن الوقوع في الورطة لاحتمال وقوع الغلط في تعيين مراده تعالى
نظرا الى لا يعلم تاويله الا الله فالاولى تسليم العلم بما هو مراد منها الى الله العليم الحكيم ورسوله الكريم مع
اعتقاد حقيتها اذ السلامة في الصمت مستندا الى من صمت نجا والمذهب الثاني اعني التاويل احكم
اذ فيه امن من الشبه التي تقع في الاعتقادات وتورث الوهن في الاعتقادات واذا
تاولنا بما يليق بذاته تعالى وبصفاته ارتفع الشبه الفاسدة وتقوى الاعتقاد ولانه تعالى قد توقف
بعض علماء الحق من الراسخين في العلم على مراده فيسرح انظارهم في الآيات المتشابهة ويفسرونها
بما هو احرى بذاته تعالى وبصفاته كما روي عن ابن عباس رض كان يقول ان الله تعالى قد وفقنا الراسخين
في العلم فيعلمون تاويل المتشابهات وانا ممن يعلم تاويله ويتاولون الاحاديث المتشابهة بما يستحكم به
الاعتقادات وبه ترتفع الشبه الكاسدة التي اعتقدها الجاهلون فان قلنا اذا كان المراد من هذه
الظواهر ما ذكرتم وكان الدين الحق ما اوردتم من نفي التحيز والجهة والصورة ونحو ذلك فما بال كتب
السماوية والاحاديث النبوية لم يكن مشعرة في موضع بنفيها كما صرحت في عدة مواضع
منها بثبوتها كالتصريح بوجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وغير ذلك واكده غاية التاكيد
مع ان هذا اعني النفي ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع الاختلاف
في الدين والآراء والتوجه عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء قلت لما كان تنزيهه تعالى عما يجب
التنزيه عنه كالجهة وغيرها مما يقصر عنه العقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب
في خطابهم والاقرب الى اصطلاحاتهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه
وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث
واما التوجه الى السماء فليس من جهة الاعتقاد انه تعالى فيها بل من جهة انها قبلة الدعاء اذ منها يتوقع
نزول الخيرات وهبوط الامطار والبركات والله اعلم بكل المغيبات والمشاهدات ولما لم يعقل
اتصاف الباري تعالى بالسلبيات ثبوت صفة له من الصفات الثبوتية اصلا وان اقتضاه
بعضها التزاما شرع في بيان الصفات الثبوتية الحقيقية التي صارت من ضروريات الدين وثبت
فصل صانع العالم
في الكتاب والسنة المبين بحيث لا يمكن انكارها وقال فصل صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير
مريد الى غير ذلك المذكورات في صفات الكمال كالكلام والتكوين الشامل للتخليق والترزيق
والاحياء والاماتة الى غير ذلك مما لا يكاد يتناهى من الصفات الثبوتية الحقيقية والاضافية
اعلم ان الصفات اضافيات محضة كالاول والآخر ونحو ذلك وحقيقية محضة كالحيوة وحقيقية
يلزمها اضافة كالعلم والقدرة والارادة ونحوها ويجوز التغير في الاول مطلقا ولا يجوز في
الثاني مطلقا وفي الثالث يجوز في تعلقه لا فيه وان بعض الصفات مما يتوقف عليه ثبوت الشرع
كوجود الصانع وكلامه الى غير ذلك مما يتوقف عليه ثبوته فلا يمكن التمسك به في اثبات الشرع وبعضها
مما لا يتوقف عليه ثبوته فيصح الاحتجاج به في اثباته وما اورده المص في هذا الفصل مما لا يتوقف عليه ثبوت
الشرع ولهذا استدل به تمسكا بثبوته فنقل من الصفات ما يتوقف عليه الافعال كالحيوة والعلم والقدرة

والارادة وما لا يتوقف عليه ذلك كالسمع والبصر وفيه بحث سنظهر لك ما في السمع والبصر واذا عرفت هذا
فاعلم ان البارى الحكيم متصف بهذه الصفات لانها صفات كمال واضدادها صفات نقص والبارى
تع لا يجوز ان يتصف باضدادها فوجب ان يتصف باعيانها حتى لا يلزم ارتفاع النقيضين ولان الخلو
عن صفة الكمال في حق من يجب اتصافه بها نقص والبارى سبحانه منزه عنه فيجب ان يطلق عليه عز وجل
انه حى عالم قادر الى غير ذلك من الصفات اللايقة للالوهية وقالت الفلاسفة انكارا للصفات
باسرها ان ما اى كل شيء من الاسماء والصفات الذى يجوز اطلاقه على الخلق اى المخلوق لا يجوز ان يطلق
على الحق اى الخالق مثلا اذا جاز ان يقال رجل عالم حى بمعنى ان ذاته تع متصف بعلمه الزايد على
ذاته وبحيوته الزايدة عليه لا يجوز ان يقال صانع عالم حى حقيقة اى على سبيل التحقيق والثبوت
في نفس الامر بان ذاته متصف بعلمه الزايد على ذاته وبحيوته الزايدة عليه وان جاز اى الاطلاق
مجازا وقالوا لو جاز ذلك لزم تحقق المماثلة بينهما وهى الاتحاد في تمام الماهية اى في جميع ما به المماثلة
كالانسانية لزيد وعمرو ومثل لكن اللازم بط لانتفاء المماثلة بينه اى بين الحق وبين الخلق واللازم
الاشتراك في تمام الماهية المستلزم للتركيب المحوج الى التميز عن المشاركات وغير ذلك مما ينافى الوجوب
والقدم وانه على الله سبحانه غير جايز واذا بطل اللازم بطل الملزوم فتعين ان ما يجوز على الخلق لا يجوز
على الحق وهو المط ولما ورد عليهم ان المماثلة كيف تثبت بمجرد اطلاق الاسم عليه تع مما يجوز اطلاقه
على الخلق وانما تثبت بالاشتراك في تمام الماهية او في اخص الاوصاف وما ذكرتم لا يفيد
ذلك رده بقوله وهى اى المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك حتى بمجرد التسمية بمجرد اطلاق الاسم
عليه تع وعلى الخلق كاطلاق اسم العالم عليهما مثلا فلا يجوز اطلاق صفة من صفات الخلق على الحق
تع ويؤيده قول جهم بن صفوان المماثلة تثبت بمجرد الاشتراك في اعم الاوصاف كالوجود
والشيئية والحيوة والعلم والاشتراك بط فيمتنع ان يتصف البارى بصفة من الصفات وبه قال
بعض علماء مشايخنا مبالغة في التنزيه وهو اى ما قاله الفلاسفة بط لانها اى المماثلة لو تثبت به
اى بمجرد الاشتراك في التسمية لتماثلت المتضادات باسرها اى لثبت المماثلة بينها كالسواد
والبياض مثلا فان اللون يطلق عليهما بالاشتراك وكذا الحركة والسكون فان العرض بل الكيف
يطلق عليهما بالاشتراك في الاطلاق لثبت بين المتضادات المتنافية واللازم بط قطعا لتحقق
التضاد بينهما المنافى للتماثل والملزوم مثله ونعم ما قال ابو حنيفة رح لا تتوهم الصفة فراجهم بن
صفوان ولا تصفه وصف مقاتل بن سليمان وله اى للصانع حيوة وبه اشارة الى ان كل
واحد من هذه الالفاظ يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب وذلك لان تلك الالفاظ ليست
اسماء للذات من غير اعتبار معنى لانها اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق لم
يتصف بها ثم هذه المعانى يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها فتعين كونها معنى
وراء الذات ثم كل واحد من هذه المعانى مغاير للآخر لان الالفاظ الدالة عليها ليست مترادفة
فمعنى قولنا انه تع حى ان ذاته متصف بمعنى معبر عنه بلفظ الحيوة وعلى هذا القياس ثم الجمهور بعد
اتفاقهم على انه تع حى اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا عبارة عن اعتدال المزاج النوعى وهذا لا يتصور
في حقه تع فقال الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة حيوته عبارة عن صحة اتصافه تع بالعلم وقال
الباقون من المتكلمين وغيرهم انها صفة حقيقية قايمة بالذات يقتضى هذه الصحة لا نفسها
وذلك اذ لولا اختصاص ذاته بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم دون غيره من
الذوات ترجيحا بلا مرجح وانه محال فان قيل لا حاجة الى ما ذكره لانه يصح عليه تع ان يعلم هو الحيوة ولان علمه تع مما يتفق
عليه الكل والعلم في الحى لا يتصف بالحيوة فيه قطعا ولهذا قدم ذكره هذه الصفة على بيان صفة العلم ثم
قال وله علم قديم انكشف به المعلومات عنده انكشافا تاما لا على طريق الارتسام والانتقاش فقيل انه صفة

ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء معلوما له تع في
الازل لتوقف معلوميته على تعلق العلم به والتعلق حادث والموقوف على الحادث حادث فلا
يكون شيء معلوما له تع في الازل وهو قبيح اللهم الا ان يقال بقدم العلم وعلم انه تع في الازل بكافة
جميع الممكنات وهذا معنى قولهم ان للممكنات وجودات علمية في الازل كما ان فيها وجودات
عينية فيما لا يزال والوجودات الاولى قديمة والثانية حادثة وله قدرة اى قوة قديمة بها
يؤثر في المقدورات عند انضمام الارادة وتعلقها بها وله تع سمع قديم به يسمع المسموعات كلها
لا على سبيل وصول الهواء الى الصماخ وتاثر الحاسة منه وله بصر قديم به يبصر جميع المبصرات لا على
طريق تاثر حاسة بسبب انعكاس صورة من المرئى الى الحدقة او انطباع صورة المرئى في الحدقة على
اختلاف الرأيين كما عرفت في صدر الكتاب وله ارادة ومشية وهما صفتان قايمتان
بالحى توجبان تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
كل المقدورات والحاصل ان هذه صفات قديمة قايمة بذات الله تع زايدة عليه لان كل
واحد منها يدل على معنى زايد على مفهومه وان صدق المشتق على الشيء يقتضى صدق ماخذ
الاشتقاق عليه فيثبت انه تع عالم بعلم قديم زايد على ذاته تع قادر بقدرة قديمة قايمة بذاته
زايدة عليه الى غير ذلك ولا يلزم من قدم هذه الصفات قدم متعلقاتها لان لها تعلقات بالحوادث
المتوقفة على تلك التعلقات الحادثة فلا يلزم من قدمها قدمها ولهذا سقط ما قيل ان الصفات
لو كانت قديمة لزم قدم العالم خلافا للمعتزلة لانهم وان ذهبوا الى انه تع متصف بصفات الكمال
الا انهم قالوا بالتعرى عن ماخذ الاشتقاق اى المعانى المصدرية التى اشتق منها تلك الصفات حتى
قالوا انه تع عالم بلا علم زايد على ذاته يعنى عالميته واجبة لا تستحيل الجهل عليه تع ولاستحالة افتقاره
الى فاعل يجعله عالما وقد عرفت ان الواجب لا يعلل اذ علة الاحتياج الى العلة الجواز لترجح جانب
الوجود فعالميته تع لا يعلل بالعلم بل بكونه هو عالما بالذات وهو معنى قولهم انه عالم بلا علم وعلى هذا
قولهم حى بلا حيوة وقادر بلا قدرة ونحو ذلك واعلم ان محل النزاع بيننا وبينهم ليس العلم والقدرة
والحيوة والارادة التى يجوز اتصافها بها بل النزاع في ان للعالم منا علما وهو عرض قايم بذاته زايد
عليه فهل للصانع العالم ايضا هو صفة ازلية قديمة قايمة بذاته تع زايدة عليه وقدرة كذلك وارادة
كذلك فهم انكروها وزعموا ان صفاته تع عين ذاته ونفسه لكن باعتبار ان الموجودات
ليست غايبة عن ساحة الحضور فمعلومة له فهو عالم بها وباعتبار انها بابين عن حد المخلوقية فمقدورة
له تع فهو قادر عليها وعلى هذا القياس ساير الاعتبارات فلا يلزم كثرة القدماء وتعدد الواجبات
بالذات وهم قوم اتبعوا الفلاسفة في نفى كثير من امور الدين وتشبثوا اذيالهم في اثبات اكثر مطالبهم
بالادلة المبنية على قواعدهم ولهذا المعنى سموا مخانيث الحكماء ومع هذه الشناعة لا يرضون
راسا براس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات ويستدلون على مذهبهم
بما هو اوهن من بيت العنكبوت كما استدل الامام على هذا المط بقولهم لان المماثلة المفسرة بالاتحاد
في تمام الماهية اى في جميع ما به المماثلة بين الشيئين مثلا انما تثبت عندهم اى المعتزلة بالاشتراك
اى اشتراك احد الشيئين مع الآخر في اخص الاوصاف لا في غيره يعنى الوصف الذى لا يشارك الغير
موصوفه فيه لا بالاشتراك في اعمها وهو ما يقابل الاخص كما ان المخالفة بين الشيئين انما
يتحقق بالتخالف في اخص الاوصاف لا في اعمها كالمخالفة السواد للبياض فانها انما تحصل بكونه سوادا
وهو اخص اوصافه لا بكونه لونا او عرضا او موجودا لانها اوصاف عامة فاذا جاز الاشتراك
بالسوادية تحصل المماثلة لانها اخص الاوصاف وكذلك علمنا لان له اوصافا ككونه موجودا
وعرضا وعلما مثلا والوجود اعم اوصافه والعرضية اوسطها وكونه علما اخصها واذا كانت المماثلة

باشتراك الشيئين في اخص اوصافهما فالعلم يماثل العلم لكونه علماً لانه اخص اوصافه لا لكونه عرضاً
او حادثاً او موجوداً او شيئاً او نحو ذلك فانها اعم اوصافه واذا عرفت ذلك فلو
وصف الله تع بالعلم اي لو كان تع عالماً بالعلم الزائد على ذاته القائم به كما وصف المخلوق به
كذلك لثبت التماثل اي الاشتراك بين علمه وعلم المخلوق في اخص اوصافه اي في جميع ما به
المماثلة وهو ههنا مع جميع لوازمها فيلزم تساوي علم الخالق لعلم المخلوق فيلزم اما حدوث
علم الخالق كعلم المخلوق او قدم علم المخلوق كعلم الخالق وانه باطل قطعاً وحاصله انه تع لو
لو كان عالماً بالعلم لزم اما حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما باطل وذلك لان علمنا اذا تعلق
بشيء مخصوص تعلق به علمه تع كان يتعلق كل منهما على وجه مخصوص هو طريق تعلق العلم بالمعلوم
لا ان يكون علمه تع به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم واذا كان تعلق
كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواءهما في القدم او في الحدوث وحينئذ فتعين
انه عالم لا علم له قادر لا قدرة له حي لا حيوة له الى غير ذلك من الهذيانات وان الحق عالم
بعلم زائد قادر بقدرة زائدة ونحو ذلك وهو المط وهذا من جملة متشبثاتهم والجواب عنه
ما اشار اليه بقوله وهو قول المعتزلة واستدلالهم فاسد اي ليس صحيحاً لجميع مقدماته فان
القدرة اي القوة التي يقدر بها العبد على حمل من واحد مثلا تساوي اي تماثل القدرة التي
يحمل بها اي بسبب هذه القدرة غيره اي غير من واحد وهو ما ليس من مثلا فغيره مرفوع
على انه مفعول ما لم يسم فاعله ليحمل والضمير راجع الى من وقوله ما ليس من خبر مبتدا المحذوف والجملة
صفة غيره او بدل منه فالقدرة الاولى تماثل القدرة الثانية في اخص اوصافهما اي في كونهما
قدرة لا في كونهما كيفية من الكيفيات النفسانية او موجودة من الموجودات ونحو ذلك
والحال ان بديهة العقل شاهدة صدق على ان القدرة الاولى لا تماثلها اي القدرة الثانية
بالمعنى الذي ذكرتم فتتان علم الخالق مع علم المخلوق كذلك لانهما يشتركان في العلمية مع انهما مختلفان
قدماً وحدوثاً لجواز ان يشترك المختلفان ماهية في لازم واحد كالانسان والفرس المشتركين
في الحيوانية مع مخالفتهما في ماهيتهما فلا يلزم من اثبات العلم الزائد له تع مع كونه مساوياً
لعلم المخلوق في كونه علماً مساواته له في تمام الماهية فلا تثبت المماثلة بين العلمين اللذين احدهما
في غاية الكمال والآخر في غاية النقصان فعلم ان القول بحصول المماثلة بمجرد الاشتراك في اخص الاوصاف
في غاية السقوط نعم ان اراد بالمماثلة مجرد الاشتراك في اسم الصفة بان يقال الله عالم كما يقال زيد
عالم او في اخص صفتها كما ان علم زيد متصف بالعلمية كذلك علم الله متصف بها فليكن كذلك
انا نجد وهذه الكلمات الموهونة تهدم اساس الصفات المرصوصة الثابتة بالقواعد القوية ليس من
دابه من له ادنى تمييز فضلاً من المتصلفين بالحذاقة وعندنا هي اي المماثلة انما تثبت بالاشتراك
اي اشتراك احد الشيئين مع الآخر في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا اي الشيئين في وصف
واحد وان اشتركا في سائر الاوصاف لا تثبت المماثلة بينهما وذلك لان المثلين عندنا
هو ما يسد اي ما يقوم احدهما مسد الآخر اي مقامه وهو انما يتصور اذا امكن في كل واحد منهما
تحقق ما في الآخر من الاوصاف كالفعل والترك والعلم والقدرة ونحو ذلك وان لا قام
الآخر والاشتراك بين الخالق والمخلوق في جميع الاوصاف وكذا الاشتراك في علمهما فيه منتف
قطعاً فينتفي المماثلة بينهما وبين علمهما ضرورة وهو المط فان قلت لا نسلم ان المماثلة عبارة
عما ذكرتم الا يرى انه يقال زيد مثل عمرو في النحو مثلا اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فيه وان
كان مخالفاً له في سائر الاوصاف ويعضده قول الشيخ ان الحنطة مثل الحنطة اي بابسا وبها في الكيل
او الوزن وان كان مخالفاً لها في الوزن او الكيل واللون وعدد الحبات والصغر والكبر والصلابة

والرخاوة

والرخاوة ونحو ذلك قلت المراد من المساواة من جميع الوجوه المساوات فيما به المماثلة اي في جميع ما به
المماثلة كالنحو والكيل مثلا فاذا لم يساو زيد عمرو في جميع ما علمه عمرو من مسائل النحو لم يصدق انه مثله
في النحو وكذا الحنطة بالحنطة في الكيل مثلا واذا كان كذلك فلا يكون العلم بين الحق والمخلوق ما به
المماثلة لان علم المخلوق في جميع وجوهه ليس كعلم الحق لانه في المخلوق حادث قابل الزوال وفي الحق
قديم ازلي لا يقبله فلا يكون المخلوق مماثلاً للخالق ولا علمه لعلمه تع وما ذكره المص منقول عن الشيخ
ابي الحسن الاشعري فينبغي ان يحمل على هذا المعنى والا فالاشتراك بين الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما في كل الوجوه يرفع التعدد بينهما فلا يتصور التماثل فمن طعن الشيخ بانه خالف
النبي ع م وسفه المص فقد طعن في فهمه وسفه عقله لانهما اعلى شاناً من ذلك ثم علمنا اي بعد ما علمت
ان الله عالم بعلم زائد على ذاته كعلمنا القائم بذواتنا وان المماثلة ما هي فاعلم ان العلم الحاصل
لنا عرض محدث اي حاصل بعد ما لم يكن جائز الوجود في حين بعد حين اي جائز الزوال غير شامل لجميع
المعلومات ضروري واستدلالي وعلمه اي علم الخالق ازلي اي غير عرض وغير مسبوق بالعدم
واجب الوجود لذاته اي غير ممكن الزوال نظراً الى ذاته تع او انه مستند الى ذاته تع بطريق الايجاب
لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار والمعنى انه ليس غيره كما مر شامل لجميع المخلوقات اجمع لا ضروري
ولا استدلالي وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً انما هو في غير الصفات واما استناد
الصفات عند بعض منهم فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر الحدوث
دون الامكان في غير الصفات والا يلزم حدوثها فمعنى كون علمه تع واجب الوجود انه غير محتاج
الى العلة نظراً الى عدم علة الاحتياج وهي الحدوث ولكن امثال هذه التخصيصات في الاحكام العقلية
والقواعد الكلية غير عزيز وكذا حيوتنا عرض حادث مستحيل البقاء وحيوته قديمة لا تستحيل البقاء
بل ابدية وكذا الحال في سائر الصفات واذا كان علم المخلوق مخالفاً لعلم الحق بهذه الامور المذكورة
وكذا سائر الصفات فلا يتماثلان اي العلمان اصلاً فكلا يلزم من اثبات العلم لله الحكيم الزائد على
ذاته القديم المماثلة لا بين المخلوق والحق كما زعمت الفلاسفة ولا بين علمهما كما زعمت المعتزلة فثبت
ان الله تع عالم بالعلم زائد على ذاته وحي بحيوة زائدة على ذاته ونحو ذلك كيف تتعجب اي العجب منهم
انهم المماثلة بين العلمين بمجرد اثبات العلم لله تع والحال انه قد قال الله تع في مقام التمدح
والتفاخر انزله اي القرآن ملتبساً بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا لمعنى مقارناً للعلم ليلزم
كون العلم منزلاً ويحتاج الى التاويل والتفاخر يقتضي ان لا يكون ما به المفاخرة في غير لانه فخر لما
عرفت ولهذا اضاف العلم الى ذاته وبهذه الاضافة يدل على ان علمه تع مغاير لعلم غيره والا لم
يكن ما به المفاخرة مختصاً بالمتفاخر فلا يثبت المماثلة بينهما على تقدير كونه تع عالماً بالعلم كالخلق
او التعجب من انكارهم اثبات العلم لذاته تع والحال انه تع قد نبه لذاته تع بقوله انزله بعلمه
وهو المط ولان الافعال المحكمة المتقنة من المصنوعات التي هي ذوات ترتيب عجيب
واحكام غريب كما في ارتباط العلويات بعضها مع بعض ومع السفليات سيما في الحيوانات
ومنافع الآلات كما دلت على وجود الصانع القادر الحكيم دلت اي تلك الافعال ايضاً على هذه
الصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من صفات الكمال لان الذات
الذي ليست هذه صفاته لا يمكن صدور امثال هذه الافعال المتقنة الانيقة عنه لان من رأى نسج ديباج
منقش بانواع الصور وحسن الصنعة او رأى بناء قصر عالي ذات ترتيب غريب وصنع عجيب
حكم بان المتحصل الذي ليس له حيوة وعلم وقدرة وارادة الى غير ذلك فمثاله دخل في الحاد
مثل ذلك المتوقع بتشارع بنيانه وعقول العقلاء الى السفيهة اي نسبة ذلك المتوقع بالكسر
الى السفه وقلة العقل ونقصانه والحاصل ان صدور الافعال العجيبة الشنيعة كصدور العلويات

كالافلاك والكواكب في حركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة والسفليات كالعناصر وامزاجاتها المركبة
واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما بدن الانسان وما اودعه فيه مما يشهد به علم التشريح
والى غير ذلك مما لا يكاد يتناهى دليل قاطع وبرهان نير على تحقق تلك الصفات وثبوتها
للذات الصانع واما بعض الافعال العجيبة الغريبة الصادرة عن بعض الحيوانات العجم بعد تسليم ان
موجد هذه الاثار هذه الحيوانات فانما هي بخلق الله تع فيه العلم بذلك او بالهامه اياها اياه العلم
في وقت الفعل ثم اقول فيه بحث لانه اي هذا الدليل لا يقوم حجة على الخصم فانهم لم يقولوا بانه ليس له
تع علم وحيوة وقدرة ونحو ذلك بل قالوا ان له علما وحيوة وقدرة لكنها عين ذاته تع لا غيره
نعم انما يقوم على من يقول بعدم العلم والحيوة والقدرة ونحو ذلك من صفات الكمال سوآء كانت الذات
او مضى فاما به ولكن لم يقل به احد هذا واما الدليل على انه تع سميع وله سمع وبصير وله بصر فقد علم بالضرورة
من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها وانعقد اجماع اهل الاديان
بل جميع العقلاء وقد يستدل عليهما بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وبان كل ما يصح للواجب من
الكمالات يثبت له بالفعل لبرائته عن ان يكون له كمالات بالقوة والسامعية والباصرية من
الكمالات فيثبتان له بالفعل والاظهر ان يجعل كلا الاستدلالين واحدا حتى يتم الاول لان من صحة
الاتصاف بالفعل المراد هذا دون ذلك واحسن منه ما قال امام الحرمين رحمه ان الجماد لا يتصف
بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يمنع منه مانع ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد
ما يصحح قبوله السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تع واوضح منه
ما اشار اليه الامام الغزالي رح انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف
بها فلو لم يتصف الباري تع بها لزم ان يكون الانسان وغيره من الحيوانات اكمل منه وانه بط
قطعا ويجوز يمكن ان يكون له تع صفات او غير الصفات المعلومة واسماء غير الاسماء
المشهورة وان كنا لا نعرفها اي هذه الصفات والاسماء الغير المعلومة تفصيلا هذا مبالغة
في اثبات الصفات القديمة الزايدة على الذات واشارة الى رد مذهب بعض الظاهريين من اهل
الحديث حيث قالوا لا صفة لله تع وراء الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لا دليل على ثبوته وكل ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ورد بمنع
المقدمتين الثاني انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو
كانت له صفة اخرى لعرفها معشر العارفين الكاملين واللازم بط والملزوم مثله ورد بالمنع
بل التكليف بقدر الوسع لان صفات الجلال ونعوت الكمال اعظم من ان يحيط بها علم البشر
ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوها فالحاصل انه لا سبيل الى معرفة الصفات سوى
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بانا لا نسلم
انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا قويما وصراطا مستقيما الى معرفتها واثباتها والا يدل
على هذا قوله عم في دعائه المشهور بين الصحابة والتابعين نحو اللهم اني اسئلك بكل اسم هو لك سميت به
نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك
ان تجعل القران ربيع قلبي الدعاء وما روي عنه عم ان لله تعالى اسمآء وصفات عند الارواح
وعند الملائكة وغيرها ويحصل لبعض اصحاب الكشف منه شيء بفضله ومنه وانما قال لا نعرفها
تفصيلا لامكان معرفتها بطريق الاجمال بمعنى ان كل ما هو يليق بذاته تع من صفات الكمال فهو متصف به
وكل اسم يجوز اطلاقه عليه تع فهو من اسمائه خلافا للمعتزلة والفلاسفة فانهم قالوا لا صفات
له تع غير ما جاء في القران والاحاديث كما قال بعض الظاهريين منا وحاصل استدلالهم ما ذكرناه
انفا انه لو كان لله تع صفات لا نعرفها لم يتحقق لنا معرفة ذاته تع لان حقيقة معرفة الشيء هي ان

يظهر

يظهر ذلك الشيء على ما هو عليه اي يظهر بجميع ذاتياته وصفاته فلو لم نعرف بعض ما يتوقف عليه المعرفة ولم
يحصل المعرفة والحال انا مكلفون بها وانه لا طريق سوى الاستدلال بالافعال وحصل الجواب ايضا
ما عرفته بعينه على انا لا نسلم ان لو لم يحصل المعرفة بجميع الذاتيات والصفات لم يحصل المعرفة
بالكنه بذلك الشيء اذ يجوز ان يكون الذات معلومة بالكنه ويحصل كمال المعرفة به بمعرفة
بعض صفاته ولوازمه والمنع مكابرة ولما فرغ عن بيان بعض الصفات الثبوتية شرع في بيان
الله تع كيفية اتصاف ذاته تع بها والتعبير عنها فقال و لا يقال صفاته اي لا يجوز ان يقال صفاته
تحل في ذاته حتى يكون ذاته محلا لصفاته او يقال ان ذاته محل صفاته يعني لا يعبر عن كيفية
اتصاف ذاته تع بصفاته بهاتين العبارتين وان كانتا بمعنى او يقال صفاته معه
او صفاته فيه اي في ذاته او يقال صفاته مجاورة له بالراء المهملة يعني لا يعبر بهذه العبارة
عن كيفية الاتصاف لان المعية والمجاورة توهم انتفاء التوحيد لان كل واحدة من هاتين
العبارتين تدل على قيام كل واحدة من الصفات والذات بذاته بالاستقلال مع تحقق
المعية او المجاورة بينهما واما المحلية والظرفية فلانهما توهمان المغايرة بينهما المنافية للتوحيد
وكونه ظرفا لصفاته وهو على الواجب مح ولان الشرع لم ياذن بهذه الاطلاقات وهذا
غاية الافراط في الاحتراز عن القول بتعدد القدماء حتى قال بعض اصحابنا لا يجوز ان يقال انه عالم
بالعلم لئلا يتوهم ان العلم آلة له فيلزم قدم الآلة ايضا بل يقال انه عالم وله علم و يقال عطف على لا يقال
يعني يجوز ان يعبر عن كيفية اتصاف الذات بالصفات بان صفاته قائمة به لانها
معان لا يقوم بنفسها فيقتضي ذاتا يقوم هي به وانه غير فاسد وان لم يرض بها اي بهذه
العبارة الشيخ الاشعري رحمه لان لفظة القيام في الصفات مجاز بل ينبغي ان يقال علمه موجود
بذاته تع لان لفظة الوجود في الصفات حقيقة او يقال صفاته لا هو اي ليس عين ذاته
لامتناع اتحاد الذات القائم بنفسه والوصف الغير القائم بنفسه امتناع اتحاد الجوهر مع العرض بهذا
المعنى ولا غيره اي غير ذاته تع اي شيئا جايز الانفصال عن الذات مباينا له فلانها لو انفصلت
عنه اما ان يكون قايمة بانفسها او بغيرها وكلاهما بط اما الاول فلانه يلزم قيام المعنى بنفسه
وتعدد القدماء بالذات وهو بط واما الثاني فلاستلزامه ايضا تعدد القدماء وقيام صفاته تع
بغيره وخلوه عن صفاته الكمالية وهو ايضا بط واذا بطل اللازم بقسميه بطل الملزوم فتعين
انها ليست عين الذات ولا غيره وهو المط فان قلت يلزم مما ذكرتم ارتفاع النقيضين و
ذلك لان مفهوم الصفة ان كان بعينه مفهوم الموجب فهي عينه وان كان غيره فهي غيره
فكيف يتصور الواسطة بينهما المستلزمة ارتفاع النقيضين المستلزم اجتماعهما في الحقيقة
قلت المراد من الغيرية عندنا كون الموجودين بحيث يمكن ان يوجد احدهما بدون الآخر
اي يمكن الانفكاك بينهما بمكان او زمان او بوجود وعدم سواء كان امكان الانفكاك
من الجانبين او من جانب واحد وهي العينية اتحاد المفهومين بلا تفاوت بينهما كالمترادفين
فعلى هذا المعنى لا يكون الغيرية والعينية متناقضين لتحقق الواسطة بينهما بحيث لا يكون
مفهوم احدهما عين مفهوم الآخر ولا يوجد احدهما بدون الآخر كالصفة مع الذات لانها
ليست عين الذات بهذا المعنى وهو ظ ولا غيره لامتناع الانفكاك بينهما وكالجزء
مع الكل كالواحد مع العشرة فانه مستحيل ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر سواء اعتبرت
الاضافة اولا وليس مفهوم احدهما عين مفهوم الآخر نعم فسرت الغيرية بالسلب يلزم
ارتفاع النقيضين قطعا وكذلك يعني كما ان الصفة ليست عين الذات ولا غيره
كذلك كل صفة كالقدرة مثلا مع صفة اخرى كالعلم مثلا لا هي اي ليست عينها والا لزم

الترادف بين العلم والقدرة وليس كذلك ولا غيرها والا لجاز الانفكاك والافتراق بينهما في
ذات واحد فيجوز ان لا يوصف الباري تع بالقدرة حين وصف بالعلم مثلا او بالعكس وهو مح
وفيه بحث اذ يلزم منه ان لا يكون مغايرة بين الصانع والعالم لامتناع وجود العالم بدون
الصانع وبالعكس ولا يكفي امكان الانفكاك من جانب واحد كامكان عدم العالم مع وجود
الصانع والا يلزم ان يوجد مغايرة بين الذات والصفات لامكان عدم الصفات
في انفسها مع وجود الذات وبين الكل والجزء لامكان عدم الكل في نفسه مع وجود
الجزء فان قلت المراد بالمغايرة جواز الانفكاك في الجانبين بحسب التعقل دون التحقق
بحسب الوجود الخارجي فبين الصانع والعالم مغايرة بهذا المعنى لامكان تعقل وجود الصانع
من غير وجود العالم وبالعكس ولهذا يطلب وجوده تع بالبرهان بعد تصور وجود العالم قلت
يلزم ح المغايرة بين الذات والصفات بل بين الصفات كلها اذ يمكن تعقل وجود
كل منها بدون وجود الآخر فالاولى ان يفسر الغيران بموجودان جاز الانفكاك قائمان
بانفسهما فالذات مع الصفات والصفة مع الصفة لا يكونان غيرين لعدم الاتحاد في المفهوم
ولا غيران لعدم قيام الصفات بانفسها والله اعلم وقالت المعتزلة والفلاسفة صفات الله
تع ذاته بمعنى انها ليست امورا زايدة عليها اذ لو كانت كذلك لا يخلو ان يكون حادثة
او قديمة والاول يوجب ان يكون ذات الله تع محلا للحوادث وهو مح والثاني يوجب تعدد القدماء
والكثرة وهو ايضا باطل لانه كيف لا وقد كفر الله تع من ثلثه الا يكون من ثلثة او تسعة قلنا اولا
القول بتعدد القدماء لا يتوقف على القول بالتغاير كما عرفت وثانيا انا لو سلمنا ان القول بالتعدد
موقوف على التغاير لكن لا نم ان القول بازلية الصفات يستلزم القول بقدمها لان القدم اخص
من الازل لانه عبارة عن الازلي الموجود بنفسه والازلي اعم من ان يكون موجودا قايما بنفسه اولا
ولو سلم ولكن لا نم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل في القدم الذاتي وقدم الصفات
زماني ولو سلم ان تعدد القديم كفر ذاتيا كان القدم او زمانيا لكن لا نم ذلك في الصفات
بل في الذات خاصة اعني ما يقوم بانفسها فيستحيل ان يكون قدماء ولهذا كفر الله تع المثلث
لانهم اثبتوا ثلث ذوات قديمة قايمة بانفسها وقالوا كلها اله كما عرفت في اول الكتاب
مع ما فيه واما المعاني المتعددة القديمة القايمة بذات واحد فلا على انه يلزمهم من قولهم محالات
الاول كون حمل تلك الصفات على الذات غير مفيد بمنزلة قولنا زيد زيد والعالم عالم والعلم علم
والذات ذات الى غير ذلك وفيه بحث لانه انما يلزم ذلك ان لو لم يكن مفهوم العلم مغايرا
لمفهوم الذات وهو مدار الحمل المفيد لانهم صرحوا بان ما صدق عليه الواجب عين ما صدق
عليه العالم في قولنا الواجب عالم وان كان مفهوماهما متغايرين الثاني كون العلم مثلا نفس
القدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام وكذا كون كل واحد منها نفس الآخر وفيه ايضا
نظر لانا نسلم ان كل واحد منها نفس الآخر بحسب الذات بمعنى ان ذواتها واحدة ولكنه متعدد
باعتبار العنوان بملاحظة مفهومات تلك العبارات وهذا يفيد الحمل لان مبناه على اتحاد
الذات وتغاير العنوان وبهذا اليسير يح الثالث كون العالم قادرا حيا سميعا بصيرا متكلما مريدا
وغير ذلك وفيه ايضا ما فيما سبق الرابع كون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قايما بنفسه صانعا
للعالم معبودا للعباد ونحو ذلك مما هو من خواص الواجب الوجود وكذا القدرة والارادة ونحوهما
فيلزم تعدد القدماء بالذات وفيه ايضا نظر لان العلم والقدرة وغيرهما واحد بالذات
كما عرفت فلا يلزم التعدد الخامس ان لا يكون احد مفتقرا في الجزم بكونه تع قادرا عالما حيا ونحو
ذلك الى البرهان بعد العلم بذاته لان كون الشيء نفسه ضروري وفيه بحث اذ ربما يحتاج الى البيان

والتنبيه

والتنبيه لتغاير المفهوم والعنوان والسادس يلزم ان لا يكون واجب الوجود قايما بنفسه لان العلم مثلا
معنى يقتضي محلا يقوم به ويصير محله موصوفا بالعالمية ولو كان نفس الذات انقلب المعنى وفيه
ايضا بحث لان من يجعل العلم نفس الذات كيف يجعله معنى قايما بغيره فليحفظ هذه الانظار
فانها من مسارح الافكار ولما كانت مسئلة الكلام اشهر مباحث الكلام واكثرها جدالا ونزاعا
وازيدها غموضا وخلافا اوردها بعد بيان بعض الصفات وكيفية اتصاف الذات بها و
نسبة بعضها الى البعض وافردها فصلا على حدة وقال فصل صانع العالم متكلم اي متصف بالكلام

فصل صانع العالم

وهو صفة ازلية قايمة بذات الله تع عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف كالمعاني
القايمة بذهننا المعبر عنها بالالفاظ المسمات بالخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء والتمني
والترجي وغير ذلك وهي غير العلم اذ قد يخبر بما لا نعلمه فان قلت الاخبار بما لا نعلم غير ممكن لان كل
ما يخبر به فهو معلوم البتة فما معنى هذا الكلام قلت معناه يخبر بما لا نعلمه علما جازما ثابتا مطابقا
للواقع غير قابل للزوال كما هو معنى العلم في هذا الفن فيتحقق الخبر بدون العلم فيتغايرا بل قد يخبر بما نعلم خلافه
نحو قولنا زيد قايم مع علمنا بانه ليس بقايم فيتحقق الخبر بثبوت القيام لزيد مع عدم العلم لان العلم
بعدم الثبوت وهو لا يستلزم العلم بالثبوت وانت خبير بان هذا الوجه يدل على ان خبرنا
غير علمنا وانما على ان خبره تع غير علمه فلا بهذا وغير الارادة ايضا لانا قد نأمر بما لا نريده على ما بين
في كتب الاصول واما الدليل على ثبوتها فاجماع الانبياء واتفاقهم على ان الله تع متكلم مع القطع
باستحالة كون الشيء متكلما من غير ثبوت صفة الكلام له فان قلت ثبوت نبوتهم موقوف على ثبوت
كونه تع متكلما لان صدق الرسول غير معلوم بالضرورة بل يتوقف على تصديق الله تع اياه في دعواه
وهذا التصديق انما يكون باخبار الله تع عن كون الرسول صادقا فيما ادعاه وهو كلام خاص له تع
فاثبات صفة الكلام لله تع بقول الرسول دور قلت لا نم ان تصديق الله تع رسوله انما يكون
بكلام خاص بل باظهار معجزة على يده موافقة لدعواه فانه يدل على صدقه سواء ثبت له الكلام او لم
يثبت فثبت بالاجماع انه تع متكلم واحد غير كثير في نفسه ولا متعدد كالمعاني فينا من حيث هي هي بل
التكثير والانقسام الى الامر والنهي والخبر والاستفهام صورة والنداء انما هو بحسب اختلاف التعلقات
فيما لا يزال لا في الازل لان ثبوت صفة الكلام انما هو بالسمع من الانبياء دون العقل على ما هو راي
امام الحرمين ولم يرد تعدد شيء في السمع بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم فان قلت الامر
والنهي ونحوهما اقسام والمقسم لا يتحقق في الخارج بدون اقسامه فيلزم التكثير في نفسه قلت لم
بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام فيه
اصلا قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
وفيه نظر لان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض قطعا اذ سلمتم ان المقسم كان موجودا في الازل
قايما بذاته تع مع عدم اقسامه وانه غير متصور على ان المعنى القايم بذات الله تع لو لم يكن بعضه
امرا وبعضه نهيا وبعضه خبرا مثلا في الازل ثم صار احدها عند وجود التعلق فيما لا يزال لزم تغيره و
حدوثه وذلك لان اقم الصلوة لدلوك الشمس مثلا لو لم يكن معناه في الازل الطلب المخصوص
ولا غيره او كان غيره ثم صار عند التعلق الطلب المخصوص لزم مسبوقية الطلب بالعدم او بمعنى آخر
غيره فيلزم الحدوث فيكون هذا الكلام حادثا لفظا ومعنى وهو خلاف المذهب لما سيجي
ان شاء الله تع والحق قول من قال انه حجة في نفسه في الازل وعدم ورود السمع وانعقاد الاجماع
على عدم تعدده انما يدل على نفي كلام ثان ليس من جنس هذا الكلام واما انه يدل على نفي تنوع هذا
الكلام في الازل فلا ولما اتفق ارباب الملل والمذاهب على كون الباري تع متكلما واختلفوا
في معنى كلامه وقدمه وحدوثه اشار اولا الى قدمه لكونه ادخل في المقصود فقال ازلي اي صفة

قديمة بالضرورة وقيام الحوادث بذاته تعالى ممتنع قايم بذاته تع لانه صفة والصفة انما يكون قايمة بموصوفها و
لان الاتصاف بالمشتق دليل على الاتصاف بماخذ الاشتقاق ايضا ليس كلامه تع من جنس الحروف
والاصوات لانها اعراض حادثة في ذات اله تع يمتنع ان يكون محلا للحوادث بل معنى قايم بذاته
تع غير متجزئ اي غير منقطع بالتجزئة كانقطاع كلام المخلوق بها لانها تغير في صفة وذلك على الله تع محال منا
للامه في التحرس والطفولية والسكوت وايضا وهو ترك التكلم مع القدرة عليه لانه اعني كلام
من صفات الكمال فالحي القديم اذا لم يكن موصوفا به يكن موصوفا بضده وهو السكوت لكن الضد
نقص فالله تع عنه وايضا ان المتكلم اكمل من غيره فلو لم يتصف الباري عز اسمه بالكلام لكان المخلوق
المتكلم به اكمل منه من هذه الجهة وانه باطل فان قلت هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي
اذ السكوت انما هو في التلفظ لا التعقل قلت المراد السكوت الباطني بان لا يدير في نفسه التكلم لان الكلام
كما انه لفظي ونفسي وضده وهو السكوت ايضا لفظي ونفسي وكل منهما ينافي كلامي قسمي الكلام وهو
اي الصانع القديم تع اي كلام الموصوف بما ذكر امر وناه ومخبر ومناد ونحو ذلك عند اختلاف التعلقات
كقوله تع قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الاية فلا استبعاد ولا ورود
اعتراض وهو انكم قلتم اولا ان كلام الله الحكيم واحد لا كثرة فيه ثم قلتم انه عز شانه امر وناه ومخبر
بذلك الكلام وهذه امور مختلفة معنى وعبارة فيلزم ان يكون كلامه متعددا في نفسه لا واحدا
اجاب عنه بقوله ولا بعد اي لا بعد في ان يكون الشيء في نفسه واحدا وباعتبار التعلقات
متعددا كالعلم والقدرة وساير الصفات لان كلا منها واحدة في نفسها متكثرة باعتبار
التعلقات وكذا الكلام فانه واحد في نفسه والتعدد بتعدد التعلقات وهو لا ينافي
وحدته الذاتية لان مرجع الجميع من الامر والنهي والاستفهام والنداء الى الاخبار على ان ذلك
النفي بكمال التوحيد ولانه لا دليل على التكثر في نفسها هذا ما ذهب اليه الامام الرازي حيث
قال كلامه تع في الازل خبر فقط وهو مرجع البواقي لان حقيقة الامر بالشيء هو الاخبار بكون
الفعل موجبا للثواب وتركه موجبا للعقاب والنهي بالعكس والاستفهام خبر عن طلب الاعلام
والنداء عن طلب الاجابة فيكون كلامه تع واحدا في نفسه وهو الخبر المرجع للبواقي ورد بان المعاني
هذه الصيغ مختلفة بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وانت خبير بان هذا
القايل لم يدع ان معاني هذه الصيغ متحدة بل قال ان مآل هذه المعاني المختلفة باعتبار الخصوصيات
واحد وهو الاخبار وهذا لا يدل على الاتحاد والترادف مع اعتبار الخصوصيات ونظيره
كلام من اصطلح على علامة وقال اني اذا قلت كان الوقت كان امرا بالصوم للبشر ونهيا
للمبارك والجبار العيز بالعتق واستخبارا عن المكولات في الدار ونداء المسعود ثم قال
كان الوقت فهم منه هذه الاشياء فكان قوله هذا امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء وهو ليس
بحج وكلامه تع مع عباده كذلك وهذه العبارات دلايل على تلك الصفة القايمة بذات الله تع
كصيغة الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء ونحو ذلك مخلوقة لانها اي العبارات اصوات
والفاظ مسموعة وهي اي الاصوات اعراض غير منتظم الوجود بل على التجدد والانقضاء الا
يرى ان التلفظ بالراء من القران لا يمكن الا بعد التلفظ بالقاف فيه وكل ما هذا شانه
فهو حادث لما عرفت غير مرة ولما كان ههنا مظنة اعتراض بانه يلزم من الكلام السابق ان لا
يطلق اسم القران او كلام على هذه العبارات التي نتلو ونتداول على السن القوم وعلى ما هو المكتوب
في المصاحف لانها حادثة والقران قديم فاصدحها لا يجوز اطلاقه على الاكثر دفعه بقوله وتسمى
اي العبارات كلام الله تع مجازا كما هو ظاهر العبارة لدلالتها له لا لانه تلك العبارات
عليه على كلام الله تع وهو المدلول القايم بذاته تع وتاديه بها اي تادى كلام الله تع بهذه العبارات

فيكون

فيكون من باب تسمية الدال باسم مدلوله فان قلت فلو كان كلام الله تع حقيقة في المعنى مجازا في الالفاظ
يصح ان يقال النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
ليس كلام الله تع وقد انعقد الاجماع على خلافه حتى قيل لو انكر واحد اطلاق كلام الله على النظم
المنزل كان مخطيا يخشى عليه الكفر فنفصل وايضا ان كلام الله تع حقيقة ما هو المعجز المتحدى به وهذا
ليس الا النظم المنزل على النبي عم المفصل الى السورة والآيات لا المعنى القديم القايم بذات الله تع
وهو ظاهر لا ستر فيه قلت التحقيق ان لفظ كلام الله تع اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم وبين الكلام اللفظي الحادث فيكون استعماله في كل واحد منهما حقيقة ومعنى
اضافته اللفظي الى الله تع انه مخلوقه لا لمخلوق غيره يعني ليس من تاليفات المخلوقين
ولا يصح النفي اصلا فلا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تع فان قلت فما وجه قول
المشايخ ان اطلاق كلام الله تع على النظم المنزل مجاز قلت معناه ان الكلام اسم للنفسي اولا
وبالذات وبالنظم ثانيا وبالعرض يعني باعتبار دلالته عليه لانه غير موضوع للفظي المنزل
ولهذا جعله ائمة الاصول اسما للمعنى والنظم جميعا يعني من حيث دلالته على المعنى لا المجرد والمعنى
قبيل المراد المجاز الذي ورد في الشرع باثباته كقوله تع حتى يسمع كلام الله تع ورد وانما يجب
الاعتقاد به وهو مما لا يصح نفيه واقول قد ظهر من تحقيقكم هذا ان كلام لفظي القران وكلام الله
حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي واللفظي وان اللفظي مخلوق فما معنى قول النبي عم القران
كلام الله تع غير مخلوق ومن قال بانه مخلوق فهو كافر بالله العظيم اذ اللفظي مخلوق والقول بكفر
فان قلتم معناه ان من قال انه مخلوق المخلوق فهو كافر قلنا بعد تسليم دلالة اللفظ عليه لا يصح
الاستدلال على قديمية كلام النفسي بهذا الحديث اذ معناه ح ان من قال القران مخلوق المخلوق
فهو كافر وهذا لا يدل على قديميته اذ يجوز ان يكون مخلوقا لله تع فلا يكون قديما فان قلتم المراد
من القران الكلام النفسي ومن كلام الله اللفظي وغير مخلوق خبر عنهما على معنى ان القران غير
مخلوق مطلقا وكلام الله غير مخلوق المخلوقين قلنا هذا مما لا يفهم من اللفظ على انه جمع بين
الحقيقة والمجاز وانه غير جايز فينبغي ان يكون المراد بهما الكلام النفسي بقرينة المقام
وفي ذكر كلام الله تع لفظ القران فايدة ستعرفها عن قريب هذا واذا كان القران
عبارة عن المعنى الازلي الغير المتغير بتغير الالفاظ والعبارات فان عبر عن ذلك المعنى القديم
بالعربية اي بالالفاظ العربية فهو اي المعنى قران اي يطلق عليه اسم القران وهو كتاب
نبينا عم وان عبر عنه بالعبرانية اي بالالفاظ العبرانية فهو توراة اي يطلق عليه اسم
التوراة وهو كتاب موسى عم وان عبر عنه بالسريانية فهو زبور وهو كتاب
داود عم وان عبر عنه بالرومية فهو الانجيل وهو كتاب عيسى عم فاذا بالتنوين
اي على تقدير ابقاء المعنى على حاله عند تغير الالفاظ واللغات اختلفت العبارات
الدالة على المعنى المسمى بالكلام النفسي لا الكلام نفسه فتعين ان الكلام الازلي بعينا
قدمه فهو المعنى القديم القايم بذات الله تع لا العبارات الدالة عليه المختلفة باختلاف
اللغات كما هذا التشبيه حال كلامه تع بحال ذاته في عدم التغير مع تغير العبارات
يعني انا نسمي الله تع بعبارات اي باسماء متغيرة مختلفة وعبارات متنوعة
باعتبار تنوع اللغات كتسميتنا اياه تع بالله في لغة العرب وبخداي في لغة الفرس
وبانيوش بضم الهمزة وسكون الثاء المثلثة وضم الياء المثناة التحتانية والشين المعجمة
في لغة الروم والى غير ذلك مع ان ذاته تع واحد ازلي مقدس عن الاختلافات والتغيرات
فثبت ان الكلام النفسي قديم ازلي لا تغير ولا تبدل فيه بل التغير والاختلاف في العبارات دون المدلول

وهو الغلط فان قلت اجماع السلف والخلف على جواز النسخ وهو اعم من ان يكون لفظا ومعنى او معنى فقط او
لفظا فقط فان كان المدلول قديما قائما بذات الله تع فما معنى نسخه بل كيف يجوز لانه يستلزم
التبدل والتغير في صفات الله تع وانه محال قلت النسخ في اللفظ دون المعنى اعني التبدل انما يكون
في اللفظ دون المعنى بحقيقة اي التغير انما يكون في حكم المعنى لا في نفسه الا ترى ان قوله تع فاقتلوا
المشركين رفع حكم ما نسخه لا نفس معناه الذي هو القائم بذات الله تع فالتغير انما يكون في
اللفظ وحكم المعنى لا في نفس المعنى ولما خالفنا في هذه المسئلة جميع الفرق زعما منهم انه لا
معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة واما الكلام النفسي
الذي نثبته فانهم قائلون بانه غير ثابت قطعا ثم انهم اختلفوا في حدوثه وقدمه وفي قيامه بذاته
والباعث في هذه الاختلافات القياس المشهور ان صح احدهما قدم كلام الله تع وهو انه
من صفات الله تع قديمة فالكلام قديم والثاني ينتج حدوثه وهو انه اصوات وكل ما هو
من الاصوات فهو حادث فكلام الله تع حادث فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت الماتريدية والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والمعتزلة كونه من صفات الله تع والكرامية كون كل
صفة قديمة والحنابلة والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا اشار الى تفاصيلهم وبيان
اقوالهم وقال وقالت المعتزلة كلام الله تع مخلوق اي محدث لانه عبارة عن الاصوات المخصوصة
والحروف المنطوقة لانه متصف بالتاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وغير ذلك مما هو
من سمات الحدوث ككونه عربيا وفصيحا معجزا الى غير ذلك وكل ما هذا صفاته فهو حادث
فالقران حادث وهو الغلط وقالوا غير قائم بذاته تع يعني ليس عبارة عن المعنى القديم القائم
بذات الله تع المسمى بالكلام النفسي كما زعمتم لاتصافه بصفات المخلوقات والمحدثات
فلو اتصفت ذات الله تع به لزم قيام الحوادث بذاته وانه محال وقالوا قبل خلقه اي خلق الله
تع كلامه ما كان اي لم يكن الله تع في الازل متكلما اي متصفا بالكلام في الازل لان الذات
قديم قد وجد في الازل والكلام حادث غير موجود فيه على ما زعموا فكان الذات في الازل ثابت
ولم يكن كلام فما كان الله متكلما فيه وانما صار اي الله تع متكلما متصفا بالكلام باحداث
الحروف فيما لا يزال والذي يجرهم الى هذه التاويلات الباردة عدم تمكنهم من الانكار بكونه
تع متكلما بورود النصوص واجماع الامة عليه فاوله بعضهم بانه تع متكلم بمعنى ايجاد اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ لقوله تع بل هو قران مجيد في لوح محفوظ وبعضهم بانه
متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محل مخصوص مثل ذلك لقوله تع انه لقول رسول كريم
الاية او نبي لقوله تع نزل به روح الامين على قلبك فيكون الكلام قائما بذلك المحل لا بذاته
اجيب عنه بان المتكلم من قام به الكلام لغة وعرفا لا من اوجده في محل آخر الا ترى انا
اذا سمعنا حكاية يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجده بل وان علمنا
ان موجده هو الله تع كما هو مذهبنا كما ان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها في
غيره لانه محرك لا متحرك والا لصح اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة له وجاز ان
يقال انه متصف بخلقه الاصوات في الغير ونحو ذلك وانه غير جائز ولقائل ان يقول ان
من يقول انه تع متكلم بمعنى انه موجد الكلام في الغير يقول بانه ابيض مثلا بمعنى انه موجد البياض
في الغير غاية الامر ان الشرع لم ياذن باطلاقه تع عليه على انهم قد اضطروا الى هذا التاويل
في الكلام لورود النص القطعي على انه تع متكلم ولا يمكنهم الانكار بخلاف الاسود والابيض
مثلا فان الدليل القطعي لم يرد به باطلاقه عليه تع حتى يلزمهم القول بانه تع ابيض بمعنى انه موجد

البياض

البياض ثم اعلم ان محل النزاع بيننا وبينهم اثبات الكلام النفسي ونفيه فنحن المثبتون وهم النافون
لا الكلام اللفظي لانا قائلون بحدوثه ايضا وهم قائلون بقدم الكلام النفسي ايضا واما الحنابلة
والحشوية فانهم قالوا بقدم الالفاظ والحروف مع توالبها في النطق وترتب بعضها على بعض و
ما بقولون فيه حتى قالوا المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تع
القديم وبطلان هذا الكلام لا يخفى على احد واقوى شبهة المعتزلة هو الاتفاق بيننا وبينهم على ان
القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف ومن لوازم هذا كونه منزلا مؤلفا منظما
مكتوبا في المصحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان الى غير ذلك من الصفات التي هي من
علامات الحدوث والقياس وهو ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون في
الغائب كذلك والجواب عن الاول موقوف على معرفة مقدمة وهي ان للشيء في تكون
وجوده في الخارج ووجودا في الذهن ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الذهن دلالتين وضعيتين مختلفتين لفظية وغير لفظية
وهو اي ما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة طبيعية واذا عرفت هذا فاعلم ان للقران
وجودا في الكتابة وهو عبارة عن انه مكتوب في المصاحف باشكال الكتابة واجود حروفه
الدالة عليه ووجودا في العبارة وهو معنى كونه مقروا بالالسن مسموعا بالاذان بحروفه
الملفوظة المسموعة ووجودا في الذهن وهو معنى كونه محفوظا في القلوب بالالفاظ المخيلة
ووجودا في الخارج اي معنى قديم قائم بذات الله تع فحيث يوصف بما هو من صفات القديم
كما يقال القران غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من سمات
الحدوث فيراد به الفاظه المخيلة كما في حفظت القران واشكال حروفه المنقوشة كما في قولنا
يحرم للمحدث مس القران او الفاظه المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرات نصف القران وعن
القياس بان حمل الشاهد على الغائب من احكام الوهم فربما لا يوافقه فان قلت فعلى ما
ذكرتم يلزم ان يكون القران عبارة عن المحفوظ في القلوب والمقرو بالالسن والمكتوب
في المصحف وهذا ينافي كونه صفة الله تع قديما لامتناع قيام صفة الشيء بغيره والا لزم
انتقال الصفة منه الى غيره او قيام معنى واحد بمحال متعددة وانه محال قلت انما يلزم ذلك
لو كان القائم بالقلوب والالسن والمصحف عين القران وهو ممنوع بل القائم بالقلوب
الحفظ المتعلق به وبالالسن القراءة المتعلقة به وبالمصحف الكتابة المتعلقة به وهي
غير المحفوظ والمقرو والمكتوب وهذا معنى قول الشيخ ابي الحسن الاشعري حيث قال الحفظ حادث
والمحفوظ قديم والقراءة حادثة والمقرو قديم والكتابة حادثة والمكتوب قديم
وحاصله ان القران ليس حالا في المصحف ولا في القلوب ولا في الالسن ولا في الاذان
بل هو معنى قديم قائم بذات الله تع يلفظ ويسمع بنظمه الدال ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه ولا انتقال عليه ولا القيام بمحال متعددة و
قال بعض المحققين من المتاخرين اللفظ والمعنى كلاهما قديم ومعنى قول المشايخ كلام الله تع معنى قديم
هو ما لا يقوم بذاته كساير الصفات فيكون في مقابلة العين لا في مقابلة اللفظ فمراده من
القران اسم للفظ والمعنى جميعا فاللفظ عنده قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف
المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس لا مرتب الاجزاء
بل الترتيب انما يحصل عند التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة عن التعبير بدون الترتيب
فيكون اللفظ قديما والتلفظ حادثا كما قرانا فاللفظ القائم بذاته تع لا ترتيب
فيه ولا سبق لبعضه على بعض حتى ان من سمع كلامه سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة

لنا في ان كلام الله تع قديم قوله ومن القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
في تعقيب القرآن بكلام الله تع اشارة الى ان القرآن ايضا كلام الله تع نفسي ولفظي لان
القرآن قوله تع المنتظم من الحروف وهو حادث وكلامه تع قدرته على التكلم وهو قديم كما زعمت
الكرامية وفي ذكر المخلوق دون الحادث اشارة الى اتحادهما معناهما ولان التعري
وهو عطف على لنا يعني ان كلام الله تع لو كان مخلوقا والباري تع لم يتصف به في الازل
كما زعمت المعتزلة لثبت له تع الخلو عن الكلام قبل خلقه اياه ولو ثبت له تع الخلو عن الكلام في الازل
وكان عاريا عنه فيه ثم اتصف به اي بالكلام لتغير اي الباري عما عليه اي عن الامر
الذي كان الله تع عليه في الازل من الخلو والتعري عن الكلام وهو اي التغير في ذات الله تع
عما كان عليه في الازل والتغير عنه من امارات الحدث المنافي للوجوب وهو على الله
تع محال فثبت انه تع كان في الازل متصفا بالكلام الازلي لان اتصافه تع في الازل بالكلام
حادث محال لان تعلق الحادث وجوده في الازل محال ولانه عطف على لنا ايضا يعني لنا على ان
كلام الله تع قديم لانه ان كان اي الكلام حادثا مسبوقا بالعدم كما زعمت المعتزلة فاما ان حدث
في ذاته تع حتى يكون ذاته تع محلا له كما زعمت الكرامية من ان لله تع صفات حادثة
قايمة بذاته تع فيصير اي ذاته محلا للحوادث واذا كان كذلك فيمتنع خلوه اي خلو ذاته
تع عنها اي عن الحوادث وذلك لانه اي ذاته تع قبل ايجاد هذا الحادث اي ايجاد كلامه
في الازل متصف بالتعري والخلو عنه اي عن هذا الحادث الذي هو كلامه ضرورة انتفاء وجود
الحادث في الازل وبعد اتصافه تع وتكلمه بهذا الحادث الذي هو كلامه وحصول اسم المتكلم له تع
زال التعري يعني كون ذاته تع خاليا عنه اي عن هذا الحادث واذا كان ذاته تع في الازل
متصفا بالخلو عن الكلام وبعد حصوله متصفا به اعني بعدم الخلو فلابد في ذاته من التعري اي
كونه خاليا عنه اي عن الحادث وعنه عطف على قوله عن التعري والضمير راجع الى الحادث يعني ان
ذاته تع ما كان خاليا عن الحالتين الاتصاف بالتعري عن الحادث قبل حدوثه والاتصاف
بالحادث بعد حصوله والحال ان التعري عنه اي عن الحادث حادث بدلالة عدمه اي عدم
ذلك التعري على حدوث نفسه وهو زواله بعد حدوث الكلام وحصول الاتصاف به
والكلام ايضا اي كالتعري حادث بدلالة عدمه عليه عندهم اي المعتزلة فثبت ان الله تع
يمتنع خلوه عن الحوادث وكل ما يمتنع خلوه عنها اي عن الحوادث فهو حادث والا يلزم
قدم الحادث وهو بين الاستحالة فينتج ان ما يقبل الحوادث فهو حادث فيكون الله
تع حادثا والحال ان الصانع تع يمتنع حدوثه لما عرفت من اثبات قدم الصانع واذا كان
الصانع ممتنع الحدوث فيمتنع قبوله كقبول الصانع الحوادث فلا يكون محلا لها فلا يكون كلامه
تع حادثا حاصلا في ذاته تع وهو المط ولان ما يكون محل الحوادث فهو الاجسام لكونها
متبدلة متغيرة بالمشاهدة وكل ما هو متبدل متغير يقبل الحوادث فالاجسام تقبل الحوادث
وكل ما يقبل الحوادث فهو حادث فيكون الاجسام حادثة والصانع ليس بجسم لما
عرفت فلا يكون قابلا للحوادث وهو المقصود وانت خبير بان الدليل يتم بدون
هذه المقدمة القايلة والاجسام يقبل الحوادث اللهم الا ان يقال على مسألة اخرى ذكرت
ههنا على سبيل الاستطراد ولا تعلق لها بما سبق او يقال انما ذكرت ههنا ليدل بها على ان الصانع
ليس بجسم بان يقال الاجسام يقبل الحوادث ولا شيء من الصانع يقابل للحوادث فلا شيء
من الاجسام بصانع وهو المط واما ان حدث هذا معطوف على قوله اما ان حدث
في ذاته تع يعني لو كان الكلام حادثا لحدث اما في ذاته تع او لا في محل يقوم به اي وجد لا

في موضوع

في موضوع كما هو رأي الجبائي من المعتزلة وهو اي وجود كلام لا في محل مقوم محال كما ان وجوده في ذاته
تع محال على تقدير حدوثه لان الكلام الحادث عرض لما عرفت ان العرض معنى قايم بموضوع
والكلام على هذا التقدير ايضا معنى قايم بموضوع والكلام على هذا التقدير ايضا معنى قايم بموضوع
وهو اي العرض لا في محل مقوم له محال لما مر من انه لا وجود له سوى تحققه في محله ولهذا
امتنع قيامه بنفسه والا لانقلب جوهرا وهو محال فثبت ان حدوث الكلام لا في محل محال
وهو المط ولانه محال عطف على لان الكلام يعني ان الكلام حين كونه حادثا لا في محل لا يكون
اتصاف ذاته تع به اي بالكلام الحادث اولى من اتصاف غيره غير الله تع بهذا الكلام
لانه على تقدير حدوثه لا في محل يلزم ان لا يحتاج الى محل في قيامه وكل محل في نسبته اليه في
الاتصاف به وعدمه على سواء فلو كان اتصاف ذاته تع به اولى من اتصاف الغير
به لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال اقول الاظهر ان لو كان الكلام حادثا لا في محل اي لا يكون اتصاف
ذاته تع به اولى من اتصاف الغير به قوله وكل محل بالنسبة اليه في الاتصاف به وعدمه
على سواء قلنا ممنوع لجواز ان يكون بذاته تع شيء يقتضي الاختصاص للاتصاف به دون
غيره واما ان حدث معطوف على اما ان حدث السابق اي الكلام لو كان حادثا لحدث
اما في كذا او كذا او يحدث في محل اخر غير ذاته تع وح فيكون المتكلم بهذا الكلام ذلك المحل
القايم هو به لا خالقه خالق الكلام اذ لو اتصف الخالق به بذلك الكلام مع انه اي الكلام
لم يقم به بالخالق لانه حينئذ اتصف اي لو اتصف الباري تع بهذا الكلام لاجل انه
خالقه وان لم يقم هو به لاتصف اي الخالق بالسواد ايضا حين خلقه في محل اخر غير
ذاته تع مع انه اي السواد لم يقم به لانه اي لاجل انه تع خالقه خالق السواد ايضا وهو
اي اتصافه تع بالسواد محال ضرورة استحالة كونه تع محلا للحوادث وبطلان اللازم يدل
على بطلان الملزوم فتعين ان كلامه قديم ازلي قايم بذاته تع وهو المقصود وفيه ما عرفته
من ان الاتصاف بالسواد بمعنى ايجاده في الغير جائز عقلا على انه لا يلزم من الاتصاف بالكلام
لاجل خلقه اياه في الغير اتصافه تع بالسواد لخلقه اياه في الغير لان النص القطعي دل على الاتصاف
بالاول دون الثاني فقالوا بالاول دون الثاني والدليل هذا اشارة الجواب عن قبل المعتزلة
وهو ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات ففي الغايب كذلك لان الشاهد دليل
الغايب وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الكلام في الشاهد هو ما ذكرتم بل هو عبارة عن المعنى
القايم بالذات في الشاهد كما هو كذلك في الغايب والذي يدل على ان الكلام في الشاهد هو
المعنى القايم بالذات لا ما هو من جنس الحروف والاصوات قول الشاعر المعروف بالاخطل
من بعض المتقدمين من شعراء بني مروان ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا جعل الفؤاد محلا للكلام الكلام المؤكد بان واللام ودليلا عليها في الفؤاد فالبيت حجة
على ان الكلام ما في القلب وهو المعنى القايم به لا ما دل عليه وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه اني
زورت في نفسي كلاما يوم السقيفة فسبقني اليه ابو بكر وفي العرف يقال لي معك كلام اريد
اخبرك به وصرح النص اي الكتاب ايضا بكلام النفس فيما اخبر الله تع عن اليهود بقوله ويقولون
اي اليهود في انفسهم اي في قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول في حق محمد عم فقد ثبت بهذه الوجوه
على ان الكلام عبارة عن الكلام النفسي القايم بالذات والكلام الحسي عبارات دالة
على ذلك المعنى النفسي وهو المط حكي ان ابا حنيفة رح ناظر مع ابي يوسف رحمه الله ستة اشهر
ثم استقر رايهما على ان القرآن كلام نفسي قديم قايم بذات الله تع وان من قال انه مخلوق فهو
كافر فان قلت فلو كان الكلام عبارة عن المعنى المذكور لم يصح اطلاق اسم المتكلم حقيقة على من

يتكلم بالكلام اللفظي لانه لم يتكلم بكلام حقيقة ولانه لا اجتماع الاجزاء اللفظي في الوجود فلا بقاء لكيف
يقوم بغيره ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته قلت عن الاول انه يقال متكلم عرفا باعتبار تكلمه
بالدال عليه وعن الثاني ان المعتبر في اسم الفاعل وجود المشتق منه لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة
كالمتحرك مثلا المتصف بالحركة ولو سلم فيكفي في الاتصاف به التلبس ببعض اجزائه
وعن الثالث انه لا شرط في قيام المعنى بالمحل قيامه بكل جزء من اجزائه كالسامع والباصر
ونحو ذلك وقالت الحنابلة هو معطوف على وقالت المعتزلة يعني قالت هذه الطائفة
الحشوية كلام الله تع عين الحروف المؤلفة والاصوات المنتظمة وانه حال في المصحف والقلوب
والالسن ومع ذلك قالوا حروف القران غير مخلوقة لانها كلام الله تع لقوله تع فاجره حتى يسمع
كلام الله ولا شك ان المسموع هو الحروف وقد دل الدليل على ان كلام الله تع قديم فالحروف
المسموعة قديمة وقد افرطوا في الجهل حيث قالوا الجلد والغلاف قديمان ايضا وبعضهم الجسم
الذي كتب فيه القران وانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما كان
حادثا فنقول هو اي ما قالت الحنابلة باسرهم بط لان ما نقل عنهم شاهد صدق على جهلهم
وبطلان قولهم لانها اي الحروف تتوالى تتعاقب ويقع بعضها في التلفظ والكتابة
مسبوقا بالبعض المنقطع بانه لا يمكن التلفظ باللام في كلام الله تع الا بعد التلفظ بالكاف منه
وكذلك حال الكتابة وكل ما هو مسبوق بالغير فهو حادث لان المسبوقية بالغير تنافي الازلية
كما عرفت قرره فينتج ان الحروف حادثة وقال ابو عبد الله البلخي المعروف بالكعبي من المعتزلة لم
اتفق جمهور العلماء على ان القران كلام الله تع واختلفوا في كونه قديما اقول بالمتفق عليه بينهم
واختاره وهو اي المتفق عليه انه اي القران كلام الله تع وقال الوقف انا في المختلف فيه
وهو قدمه واذا كان اي كذلك فلا اقول ان كلام الله تع مخلوق كما هو مذهب المعتزلة والكرامية
مع ما فيه شبهة الخوض او قديم اي لا اقول انه قديم كما هو مذهب اهل الحق والحنابلة تجنبا عن طعن
الطاعنين من المعتزلة والكرامية وهو قول البلخي ايضا بط لان التوقف وعدم الجزم بما يجب به
الايمان موجب الشك والتردد في الاصل اعني فيما يجب الاعتقاد به وهو اي الشك فيما اي
في امر وحكم نعوض وجب اعتقاده اي تصديقه بجازم كقدم كلامه تع مثلا كالانكار في ذلك
الامر الواجب تصديقه بيقين والجامع بينهما انتفاء التصديق بما يجب تصديقه ولكن الانكار
في مثل هذا الامر كفر فكذا الشك فيه فكذا التوقف لان الموجب للامر اللازم هو كالموجب للشيء
فهو موجب لذلك الشيء ولقائل ان يقول لا يلزم من ايجاب الانكار الكفر في مثل هذا الامر ايجاب
الشك اياه فيه لان الانكار اعتقاد عدم تحقق الشيء في الواقع في نفس الامر والشك عدم
الاعتقاد بالكلية لا بتحققه ولا بانتفائه فلا يوجب احدهما ما يوجبه الآخر ويمكن ان يجاب
عنه بانا نسلم ان الانكار والشك متغايران على ما ذكرتم لكن الشك في امر وجب اعتقاد
فرضيته او يخشى الكفر بتركه باحد حكم الانكار فالتوقف في قدم القران بط لاستلزامه الامر
الذي يخشى عليه الكفر فثبت انه قديم ازلي فمن قال بحدوثه او توقف فقد اخطأ خطاء عظيما
فان قيل لو كان اي الكلام قديما سواء كان عبارة عن المعنى او عن اللفظ لكان الله تع به
امرا ناهيا مخبرا مناديا في الازل ضرورة اشتمال كلامه على الامر والنهي والخبر والنداء لكن اللازم
بط والملزوم كذلك اما بيان الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلان المأمور والمنهي وغير ذلك
اما ان يكون موجودا في الازل اولا والاول يستلزم قدم المكلفين وهو مح لما مر من ان ما سوى الله تع
حادث والثاني يستلزم التكلم بما يستكرهه العقل من وقوع الامر والنهي والخبر مثلا بلا مأمور
ومنهي وسامع وهو سفه مناف للحكمة اذ الامر بلا مأمور والاخبار بلا سامع مثلا مما يعده العقل

عبثا

عبثا كمن يجلس في الدار ويأمر بامور مختلفة ويخبر باخبار متعددة من غير حضور احد عنده فان العقل يحكم
عليه بانه عابث سفيه فقدم الكلام يستلزم هذا الامر الذي يجب تنزيهه تع عنه فلا يكون قديما
قلنا نعم يعني يلزم السفه والعبث على تقدير كونه تع امرا ناهيا في الازل مع عدم المأمور والمنهي عنه
لو كان الامر منه تع فيه ليتجب اي لان يجب تبانا الى المأمور به وقت الامر وهو الازلي يعني انما
يلزم السفه لو كان امر الله تع في الازل عبارة عن التكلم بصيغة افعل هذا الفعل في هذا الوقت
فاما لو كان الامر منه تع فيه ليتجب اي لان يجب تبانه في وقت وجوده اي وجود الامر وهو
التكلم بالصيغة عند تعلقه بالمكلف للامتثال به عند وجوده لحكمة تحصنه فلا سفه والعبث
وفيه يكفي وجود المأمور والمنهي والسامع في علم الامر والنهي والمخبر في الازل كما اذا فرض الرجل
ابنا له فامره بان يفعل كذا او كذا بعد الوجود والاهلية وكما في خطابات النبي عم باوامره
ونواهيه لكل مكلف سيولد الى يوم القيامة واذ خصص خطابا بانه عم باهل عصره دون من عداهم
بعد جد انعم ان وجود المخاطب عند الامر انما يلزم في الكلام الحسي وان الخطاب للحاضرين قصدا و
الغائبين ضمنا وهو ليس بسفه وعبث على ان لزوم السفه والعبث على تقدير الامر والنهي
والاخبار بدون المأمور والمنهي والسامع مبني على قاعدة الحسن والقبح عقلا وسيجيء بطلانها واجيب
ايضا بان كلامه تع في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احدها فيما لا يزال فلا
يلزم وجود الامر بلا وجود المخاطب وفيه نظر لان التحقيق ما قاله بعض المحققين من ان كلامه في الازل
حكمة كما عرفت وفي اختيار المص للجواب المسطور دون هذا النوع اشعار بضعف هذا الجواب
فان قيل قد اخبر الله تع عن امور ماضية كقوله تع انا ارسلنا نوحا الى قومه واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم واذ قال يوسف لابيه الى غير ذلك وصيغ الماضي وكلمة اذ يدل على زمان المضي قطعا والحال
ان هذه الاخبار عن الامور الماضية انما تصح وتصدق الى لو كان المخبر عنه في الماضي سابقا على الخبر
والا لا يكون الخبر صادقا لان الخبر عبارة عن مجموع تصورات المخبر عنه وبه والنسبة والحكم فاذا
فاذا انتفى احدها لا يتحقق الخبر وعلى تقدير تحققه اذا لم يكن المخبر عنه ههنا سابقا عليه بالثبوت
لا يصدق لانتفاء مطابقة النسبة ح للواقع وانه اعني الكذب بط في حق الله تع فيجب ان
يكون نوح والملائكة وادم ويوسف وابوه عليهم السلام سابقين على هذه الاخبار واذا
كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر الذي اخبر الله تع به عن امر ماض موجودا في
الازل لكان الخبر الازلي مسبوقا بغيره بالغير الازلي ومتأخرا عنه وهو اي كون الازلي
مسبوقا بغيره مح قطعا لاستلزامه كون الازلي غير الازلي وانه بط ولو لم يكن المخبر عنه سابقا
على الخبر الموجود في الازل يكون الخبر كذبا غير مطابق للواقع لانتفاء المخبر عنه وغيره
في الازل في مثل هذه الصورة اذ كذب الخبر كما يكون بانتفاء النسبة اعني عدم مطابقتها
للواقع كذلك يكون بانتفاء المخبر عنه او المخبر به ههنا وكذب خبر الله تع مح باجماع الانبياء
والائمة لانه نقص باتفاق العقلاء والائمة لما فيه من امارة العجز او الجهل او العيب والكل
على الله سبحانه مح لا يقال اللازم ان المخبر عنه اذا لم يكن سابقا على الخبر لزم كذب الخبر انما يلزم
ذلك لو لم يكن المخبر عنه مقارنا للخبر في الازل اذ لا يلزم من عدم سبقه تملية تأخره عنه
المنافي لوجود الاخبار عنه لانا نقول بعد التسليم يلزم ازلية الحادث لان المخبر عنه
الحادث اذا قارن الخبر الازلي كان ازليا ايضا ضرورة كون مقارن الازلي ازليا
وانه مح بل الجواب الذي يحسم مادة الاعتراض اساسا ما ذكره بقوله قلنا اخباره تع بالامور
في الازل لا يتعلق بالزمان اصلا ولا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل
بالنسبة الى الله تع لتنزهه عن الزمان ولعدمه في الازل وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات

وحدوث الازمنة والاوقات فان اخبار الله تعالى عن امور ماضية بالنسبة الينا فاخباره تعالى حال
عن الزمان وان كان صورته صورة المتعينين باحد الازمنة بخلاف اخبار المخلوقين فانها
واقعة في الزمان والمخبر عنه متعلق به اي بالزمان ضرورة كونه في الماضي او الحال او المستقبل
والتغير المقتضي لاختلاف العبارات انما يكون عليه اي على المخبر عنه باعتبار وجوده العلمي
والعيني لا على الاخبار اي اخبار الله عنه وحكمه اذ لا تغير في ان يقوم بذات الله تعالى خبر
عن ارسال نوح مثلا وخبر قبل ارساله بعبارة انا نرسله وبعده بعبارة انا ارسلناه فالمعنى
المعبر عنه واحد على جميع التقادير وان اختلفت التعبيرات عنه بسبب اختلاف الاحوال
المتعلقة بالمخبر عنه نظرا الى وجوديه العلمي والعيني فمن تغير المخبر عنه لا يلزم تغير المعنى القائم
بذاته تعالى المتعلق ببعض احوال المخبر عنه فان قلت اليس التغير في المخبر عنه يقتضي التغير في الاخبار
المتعلق باحواله ضرورة الا ان الاخبار بوجود زيد مثلا يتغير عند نفيه فيكون الازلي حادثا
قلت نعم فان تغير المخبر عنه انما هو بتعلقه بالزمان واخبار الله تعالى ليس بمتعلق به اصلا فلا
يلزم من تغيره تغيره قال بعض المحققين القول بان اخبار الله تعالى في الازل لا يتصف بشيء من الماضي
والحال والاستقبال لعدم الزمان مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم انتهى كلامه
ويمكن ان يقال انه لا عسر فيه اذ الامور التي عبر عنها بهذه الالفاظ ليست في ماض ولا في حال
ولا في مستقبل بالنسبة الى ذات الحق لانه ذات مجرد عن جميع العلايق كلها بحيث لا يغيب
عنه شيء بل كلها معلومة لذات الحق من الازل الى الابد ولكن اذا نظر الى وجوداتها العينية
والعبارات الدالة عليها بهذا الوجه يظهر الازمان المختلفة فالمدلول باعتبار انه معنى قديم
قايم بذات الله تعالى لا تعلق له بالزمان العيني وباعتبار تحقق الخارجي له تعلق بالزمان
فلا منافاة فيه ولا عسر ومنه التوفيق والتيسير كما في علمه يعني ان التغير على المخبر عنه لا على الاخبار
كما ان الله تعالى كان عالما في الازل ان نوحا ع م سيرسل فلما ارسله علم رسالته في ذلك الوقت
ايضا بذلك العلم الازلي فالتغير كان على المعلوم لا على العلم وكما انه تعالى علم اليوم خلق زيد
غدا فلما خلقه غدا علم خلقه حينه ايضا فتغير المعلوم دون العلم فكذلك الاخبار فليتامل فانه
مقام قد زلت فيه الاقدام وكلت افكار الاذكياء والافهام لما فرغ عن بيان الحق في هذه
المسئلة اشار الى الاختلاف الذي وقع بين اصحابنا في ان كلام الله اعني النفسي هل هو
مسموع ام لا فقال ثم اي بعد ما علمت ما هو الحق عندنا اعلم ان عند الشيخ ابي موسى الاشعري
واتباعه كلامه كلام الله تعالى مسموع للبشر بلا صوت وحرف على وجه يفهم منه المقصود
كما يرى الحق في الآخرة بلا كم وكيف وهو اختيار الامام حجة الاسلام واستدل عليه بان كلامه
موجود وكل موجود يمكن ان يسمع كما يمكن ان يرى وهذا مذهبه حيث قال وكل موجود
حتى الذات والصفات يجوز تعلق الرؤية والسماع بها وانت خبير بان كبرى هذا
الدليل وبان السماع بدون صوت وحرف لا يجوز الا بطريق خرق العادة وقال
الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمهما الله كلامه تعالى غير مسموع
لاستحالة سماع ما ليس بصوت وحرف اذ السماع في الشاهد دائر مع الصوت وجودا وعدما
وكلام الله تعالى ليس بصوت فلا يسمع ولما ورد الاعتراض على مذهب الشيخ والاستاذ في ان كلام الله
غير مسموع بسماع موسى كلام الله تعالى بحس السمع وهو المشهور كما في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما والتكليم
من غير سماع عبث وهو على الله تعالى محال اجاب بقوله وعنده اي عند الشيخ الماتريدي وكذا عند
الاستاذ وسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى لا نفس الكلام لان الله تعالى قد فخر تكلمه بعبارة على ثلث

وانه

وانه الوحي ومن وراء الحجاب والارسال حيث قال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء نزلت هذه الآية حين قالوا لمحمد ع م الا تكلم الله
وتنظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال ع م لم ينظر اليه موسى ع م وسكت ع م والمعنى ما صح لبشر ان
يكلمه الله تعالى الا كلاما خفيا بسرعة في المنام او الالهام او صوتا من وراء الحجاب كما كان لموسى
ع م او على لسان ملك كما هو الشايع في حال الانبياء فوحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب
صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان فيكون من
انواع تكليم الله تعالى البشر ثلثة لان الارسال نوع من الكلام والكلام بالوحي والارسال مما لا مدخل
للسماع فيهما واما كلامه من وراء حجاب فبواسطة الصوت المخلوق في محل مخصوص كالشجرة
وغيرها وللسماع فيه مدخل كقوله تعالى نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من
الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين فسمع موسى صوتا في الشجرة مع حروف فيفهم
به كلام الله تعالى وذلك الصوت هو الصوت المحدث الدال على كلام الله تعالى وكذا تاويل
قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى اي يسمع ما يدل عليه كما يقول سمعت علم فلان اذا سمعت شيئا
دالا عليه فتعين ان كلامه تعالى هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى وسماعه مجاز عن سماع الصوت
الدال عليه وغير جهة منه وقريب منه ما قال ابن فورك ان المسموع عند قراءة القارئ شيئان
القارئ وكلام الله تعالى ولما اشتهر وورد الاعتراض بان المراد بالكلام اذا كان المعنى القائم
بذات الله تعالى وسماعه سماع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاص موسى ع م بانه كليم الله تعالى مع ان
احدا منا يسمع كلام الله تعالى بهذا الطريق المذكور فضلا عن الانبياء والرسل اجاب بقوله
وخص اي موسى به اي باسم كليم الله تعالى لانه اي موسى كان يسمع الصوت ويفهم منه كلام الله تعالى
بغير واسطة الكتاب والملك بينه وبين الله بخلاف سائر الانبياء فانهم سمعوا كلام الله
تعالى بواسطة جبرئيل وبخلافنا ايضا لانا سمعناه بواسطة الكتاب واجيب ايضا بان موسى
كان يسمع كلامه تعالى الازلي بلا صوت وحرف كما ترى ذات الله تعالى في الآخرة بلا كم ولا
كيف وكان هذا من معجزات موسى ع م مختص به وبانه ع م سمعه بصوت في جميع الجهات
على طريق خرق العادة وهو ايضا من معجزاته مختص به وبانه ع م سمعه من جهة واحدة لكن بغير
مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا فكان مخصوصا بهذا الاسم وحاصله ان الله تعالى اكرم موسى
ع م فافهمه كلامه بطريق مخصوص به ع م لا لساير الانبياء فلذا اختص هو باسم الكليم دون غيره وبهذا
التقرير ظهر فساد ما قيل وخص الصوت الذي سمعه موسى ع م باسم الكليم من ان الجعل الضمير المستتر
في خص للصوت لا لموسى ع م لما فرغ عن بيان صفات اتفق عليها اهل الحق شرع في صفة
اختلفوا فيها فقال فصل في بيان صفة التكوين اعلم ان الشيخ ابا منصور الماتريدي و
اتباعه رحمهم الله قالوا به وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول جعفر الطحاوي رحمه الله كان الله تعالى ربوبية ولا مربوب وخالقية و
لا مخلوق اشارة اليه واطنبوا الكلام في اثبات كونه غير المكون وفي ازليته وفي مغايرته
لكل واحدة من القدرة والارادة وفي ان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم
سكتوا عن انه مغاير للقدرة المقترنة بالارادة ام لا وهو اصل الباب وسنشير اليه
ان شاء الله تعالى وبالجملة التكوين والايجاد والخلق والتخليق والاحداث والاختراع
والانشاء والفعل بالفتح الفاظ مترادفة يراد بكلها معنى واحد وهو اخراج المعدوم من
العدم الى الوجود العيني لكن المصنف خص التكوين بالذكر اقتفاء بالسلف وقال التكوين
عندنا غير المكون خلافا للاشعرية والمعتزلة كما ستعرف وهو اي التكوين صفة له تعلق بالمكون

فصل التكوين

تعلقا يترتب عليه الوجود بالفعل لقوله تع كن فيكون ازلية اي غير مسبوقة بالعدم لكونها قايمة بذاته
تع وما يكون قايما بذاته تع لا يكون حادثا لامتناع قيام الحوادث بذات الله تع ولان الله مكون
لجميع الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم او ثبوت الاسم المشتق
للشيء من غير اتصافه بالمشتق منه محال ولانه معنى فلا يقوم بذاته فلا بد له من محل يقوم هو به و
هو ذاته تع واذا لكان المكون من قام هو به لا ذاته تع وانه تع بجميع صفاته تع منها التكوين
صفة قايمة بذات الله تع كساير صفاته كالعلم والقدرة والارادة ونحوها فانها
صفات ازلية قايمة بذاته لما عرفت ولما استدل القايلون بحدوثه بانه لا يتصور
بدون المكون بالفتح ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر كالاكل بدون ماكول
والضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اجاب عنه بقوله
وهو اي التكوين عبارة عن تكوين الله تع للعالم اي ايجاده واخراجه من العدم الى الوجود
وايجاده لكل جزء منه فيه اشارة الى الرد على من زعم ان بعض اجزاء العالم كالافلاك وهيولى
العنصر قديم كما عرفت في بحث حدوث العالم يعني ان التكوين عبارة عن ايجاد الله تع
لكل جزء من اجزاء العالم ايضا لا في الازل بل لوقت وجوده اي لاجل تحقق وقت وجود
كل واحد من العالم واجزائه على حسب علمه تع وارادته يعني ان التكوين صفة ازلية
تتكون بها المكونات على حسب تحقق الاوقات فيما لا يزال فالتكوين باق ازلا وابدا
والمكونات تحدث عند حدوث التعلقات كما ان ارادته تع صفة ازلية قايمة بذاته
تع يتعلق بها بالارادة المرادات لوقت وجودها اي لاجل تحقق اوقات وجود المرادات
على الترتيب والتوالي وكذا قدرته تع الازلية مع مقدوراتها يعني انها صفة ازلية قايمة
بذاته تع يتعلق بها المقدورات عند تحقق اوقات وجوداتها والحاصل ان الارادة
والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة يتعلق بها المرادات والمقدورات وغيرهما فتحقق
كل واحد منها عند تحقق وقت وجوده وح لا يلزم من قدم تلك الصفات قدم متعلقاتها
لكون تعلقاتها عند تحقق الاوقات حادثة كما ان وجود العالم متعلق بذات الله تع
وبصفة من صفاته لامتناع تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن المحدث فذلك التعلق لا
يستلزم قدم ما يتعلق وجوده به والا لزم قدم العالم وهو بين الاستحالة فثبت ان الوجود
العالم تعلقا بالقديم ولم يلزم من قدم المتعلق بالفتح قدم المتعلق بالكسر فالتكوين كذلك
صفة ازلية قايمة بذاته تع والمكونات متعلقة بها لتعلقها بالعلم والقدرة والارادة
وغير ذلك على انه لا يلزم من قدمه قدم المكونات لحدوث التعلقات فكان العالم وكل جزء
من اجزائه مخلوقا لله تع لدخوله تحت تكوينه القديم كما هو معلوم له تع لدخوله تحت علمه
الازلي وكما هو مقدور له تع لدخوله تحت قدرته الازلية كما بينا ان العالم محدث
ولكل محدث محدث ومحدثه هو الله تع اذ كان حصوله باحداثه تع والا لم يكن العالم مخلوقا له
تع ومحدثا له وانه باطل فثبت ان لله صفة الاحداث وهو المطلوب وانما شبه التكوين
وتعلقه بالمكونات بالارادة والقدرة وتعلقهما بالمرادات والمقدورات اشارة
الى انه صفة مغايرة للقدرة والارادة لامتناع تشبيه الشيء بنفسه ودفعا لزعم بعض
المتكلمين ان التكوين نفس القدرة والارادة بمعنى ان الارادة اذا انضمت
الى القدرة يحصل تعلق القدرة الى المقدور فيتكون لامتناع تخلف مراد الله عن ارادته
فلا شيء اخر يؤثر في المكونات وراءهما وذلك لان الارادة مخصصة لتعلق التكوين بمكون
دون مكون وتعلق القدرة بمقدور دون مقدور لان نسبتها الى جميع المكونات و

المقدورات

والمقدورات على سواء فما يقتضي التخصيص غير ما لا يقتضيه فالارادة غير التكوين والقدرة واما ان
التكوين غير القدرة ايضا فلانها تتعلق بصحة وجود المقدور وبامكانه ولا تؤثر في صحة وجوده
والتكوين يتعلق بوجود المقدور في وقته ويؤثر فيه بالفعل وذلك لان متعلق القدرة
اعني امكان وجود الممكن قد لا يوجد ما هو موصوف به اصلا كالعنقاء وبحر من الزيبق
بخلاف متعلق التكوين اعني وجود المكون فانه يستحيل ان لا يكون عند تعلق التكوين
به لان نسبة التكوين الى الفعل كنسبة الارادة الى المراد ونسبة القدرة الى المقدور
كنسبة العلم الى المعلوم فالاولان يقتضيان تحقق المكون والمراد بالفعل عند تعلقهما
بهما بخلاف الاخيرين لجواز تعلقهما بالممكن المعدوم فثبت ان القدرة غير التكوين
ايضا وهو المقصود ولقايل ان يقول ان ما ذكر في الدليل على المغايرة انما يدل على
ان التكوين مغاير لكل واحد من الارادة والقدرة على الانفراد واما انه يدل على انه
مغاير للارادة المقترنة بالقدرة اي المجموع منهما من حيث هو مجموع فلا كما يشعر به كلام الامام
الرازي حيث قال الصفة التي يسمونها التكوين ان كان تاثيرها على سبيل الجواز
فلا يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب كذا بل موجبا
انتهى كلامه ووجه الاشعار انه يدل على ان التكوين بالنظر الى القسم الاول ليس غير
القدرة والذي ذكر للمغايرة لا يدل انه غير القدرة على هذا التقدير وانه غير القدرة
المقترنة بالارادة على التقدير الثاني اعني على عدم تقدير كون التاثير على سبيل الوجوب
لان ما ذكر في بيان المغايرة بل في اثبات التكوين فهو يدل على ثبوت صفة تؤثر بالفعل
ويجب صدور الاثر عند تعلقها واما انه يدل على مغايرة تلك الصفة للقدرة المتعلقة
باحد طرفي الفعل والترك المقترنة بالارادة فلا كيف وقد فسروا القدرة بانها
صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر بالفعل ويجب صدور الاثر عند انضمام الارادة
واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا
يكون الا جائزة التاثير وبهذا المعنى لا يلزم وجود جميع المقدورات مع وجود القدرة
ازلا وابدا ويمكن ان يجاب عنه بان التكوين غير القدرة المقترنة للارادة كما في الشاهد
كذلك الا ترى ان القادر منا المريد لايجاد شيء قد يتحقق فيه القدرة والارادة لصدور
ذلك الشيء منه مع انه لا يوقع وكذلك في القادر تع على انه ان عند تحقق ارادته تع شيئا
يتحقق ايجاده ذلك الشيء لامتناع تخلف مراده تع عن ارادته فيتوهم ان الايجاد نفس
القدرة المنضمة الى الارادة وليس كذلك والله اعلم بما هنالك وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري
وتابعوه صفاته تع نوعان احدهما صفات الذات اي المعاني التي يجب اتصاف
ذاته تع بها ويمتنع زوالها عنه كالعلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام
فان كلها صفات الذات وان كان بعضها مما يتوقف عليه الفعل وبعضها مما لا
يتوقف هو عليه لان المراد هنا صفات الذات التي هي في مقابلة صفات الافعال
وقلنا انها دايمة قايمة بذاته تع سواء كان لها تعلقات بالمتعلقات ام لا والثاني
صفات الفعل وهي صفات حادثة تحدث بحدوث الافعال غير قايمة بذاته تع لامتناع
كونه تع محلا للحوادث كالتكوين والاحياء والاماتة والتخليق والتصوير والترزيق الى
غير ذلك فانها صفات حادثة عند حدوث الافعال غير قايمة بذاته تع واستدل على انه
صفات الذات قديمة وصفات الافعال حادثة بجواز السلب عن الذات وعدمه حيث
قال العلم مثلا لا يجوز سلبه عن ذات الله تع قطعا اذ لا يجوز ان يقال انه تع علم زيدا ولم يعلم عمروا

لاستلزامه الجهل في الله تع وتقدس عنه بخلاف الخلق والايجاد ومارادفهما فانه يجوز سلبه عنه تع حتى يقال
خلق الله زيدا ولم يخلق عمروا والمعدوم الممكن لعدم استلزامه النقص في ذات الله تع فلو كان
التكوين صفة قديمة بالذات للزم المحال من سلبه عنه واللازم بط والملزوم مثله فثبت ان التكوين
حادث غير قايم بالذات وهو المط واقول فرق بين العلم والتكوين وهو ان متعلق العلم
عام ومتعلق الخلق خاص وذلك لان العلم يتعلق بالمعلومات موجودة كانت ومعدومة
فلم يصح سلب تعلقه بشيء ما عن ذات الله تع اصلا بخلاف الخلق فانه لما كان متعلقه خاصا
وهو الامر الذي يتعلق به القدرة عند انضمام الارادة لايجاده فوجد اعني الوجود وصح السلب
فجاز ان يقال خلق زيدا ولم يخلق عمروا والعدم تعلق التكوين بوجوده على انه منقوض بالارادة
اذ يجوز سلبها عن ذاته تع بهذا المعنى كما يقال انه تع اراد ايجاد زيد فوجد ولم يرد ايجاد
عمرو والمعدوم فلم يوجد وكما قال الله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وبالكلام
لجواز سلبه عنه تع كقوله تع وكلم الله موسى تكليما ولا يكلمهم الله يوم القيمة اللهم الا ان يجعلوا
هذه الصفات صفات افعال ايضا وليس كذلك واذا كان كذلك فنقول ان التكوين
صفة ازلية قايمة بذات الله تع كساير صفاته يتعلق بالمكونات لاوقات وجودها
ويخرجها من العدم الى الوجود فيما لايزال وليست نفس القدرة والارادة لا على الانفراد
ولا على الاجتماع وهو المط ثم اعلم انه اعني التكوين واحد بالذات وهو كون الذات بحيث
تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته مختلف اساميه بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول
المخلوقات به يسمى تخليقا وبحيوة احياء والرزق ترزيقا والصورة تصويرا والموت
اماتة الى غير ذلك ثم مرجع الكل الى التكوين وحصول الخصوصيات بحسب التعلقات قال
بعض علماء ما وراء النهر ان كل واحد منها صفة ازلية قايمة بذاته تع مغايرة بالاسم والمسمى
ومخالفته تكثير القدماء لايكاد تتناهى وان كانت قايمة بذاته تع وقالت المعتزلة صفة ما
من الصفات سواء كانت من صفات الذات والفعل لايقوم بذاته تع بناء على ان
كل ما سوى الذات فهو حادث على ما زعموا فلهذا يقولون انه تع عالم بالذات كما مر فالصفات
باسرها حادثة عندهم وذات الله تع لايكون محلا للحوادث فلا يقوم شيء به فلا يكون
التكوين قايما بذاته تع واذا عرفت ان صفات الافعال عند الاشعري صفات حادثة
للفعل وعند المعتزلة كلها فعند الاشعري وبعض المعتزلة لان اكثرهم على ان التكوين غير المكون
التكوين والمكون واحد بمعنى ان التكوين عين المكون وغير قايم بذاته تع لان قيام
الحادث بذات الله تع مح لا بمعنى انه صفة قايمة بالمكون لا بذاته تع لانه غير ملايم لما بعده
وهو اي كون التكوين عين المكون مح ولان التاثير غير الاثر بالضرورة فالشيئان
اللذان كانت المغايرة بينهما ضرورية يمتنع اتحادهما بديهة كاستحالة اتحاد الضرب
والمضروب ضرورة يعني كما ان الضرب يمتنع ان يكون نفس المضروب بالبديهة كذلك يمتنع
ان يكون التكوين نفس المكون بالضرورة ويمكن التنبيه على ضرورية هذا الحكم بوجوه وهي
انه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون خالقا ومكونا لنفسه ومستغنيا عن الصانع
ضرورة ان المكون بالفتح مكون بالتكوين فلو كان التكوين عينه لكان مكونا لنفسه
ومستغنيا في تكوينه عن الصانع وانه بط وان لا يكون للصانع تعلق بالعالم اصلا سوى انه
قديم قادر عليه من غير صنع وتاثير منه فيه ضرورة تكونه بالتكوين الذي هو عينه فيمتنع القول
بانه تع صانع للعالم وخالقه هف وان لا يكون الله تع مكونا للشيء من الاشياء ضرورة انه
لا معنى للمكون بالكسر الا من قام به التكوين وهو اذا كان عين المكون يكون قايما به لا بذاته

تع فلا

فلا يكون تع مكونا له هف فالقول بالاتحاد استحالته ضرورية ينبغي ان لا يقول به احد اللهم
الا ان يطلب بكلامهم محمل صحيح يصلح ان يكون محل النزاع حتى لا ينسب اليهم ما يكون استحالته
ضرورية وقد يقال انهم ارادوا به ان الفاعل اذا فعل شيئا في الخارج فليس فيه الا الفاعل
والمفعول اي المؤثر والاثر لا التاثير والايجاد ونحوهما فالمعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والتخليق والايجاد ونحوها امر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول فيما
لا يزال وليس امرا محققا في الخارج مغايرا للمفعول فيه ثانيا في الازل وهذا كما يقال الوجود
عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولوجودها تحقق آخر مغايرا
له فيه وهذا ليس معنى قول الاشعري وجود كل شيء عين ماهيته كما توهم بل مرادهم في هذا
المقام ان الماهية اذا تكونت في الخارج فكونها فيه وجودها فيه بعينه والتغاير بينهما
امر اعتباري يعتبره العقل ويحصل فيه بمعنى انه يلاحظ الماهية بدون الوجود وبالعكس
ولم يريدوا ان مفهوم التكوين بعينه مفهوم المكون والمؤثرية والخالقية صفة الاثر ليلزم
المحالات المذكورة ولما نبه على استحالة اتحاد التكوين والمكون شرع في بيان استحالة
حدوث التكوين وقال وحدوثه اي حدوث التكوين كما قالوا اي على الوجه الذي
قال الاشعري وبعض المعتزلة من ان التكوين والمكون واحد على ما هو الظاهر او انه امر حادث
يعتبره العقل عند نسبة الفاعل الى الفعل وليس صفة حقيقية قايمة بذات الله تع على ما هو مرادهم
مح لانه اي التكوين ان حدث فحدوثه اما بالتكوين الآخر او لا فان حدث بتكوين
آخر ليعود السؤال والاستفسار الى التكوين الثاني بانه حادث او قديم فان كان
حادثا يحتاج الى تكوين آخر ثالث وينقل الكلام الى التكوين الثالث ثم الى الرابع ثم الى الخ
فيتسلسل اي التكوينات محتاجا بعضها الى البعض وانه مح لانه تسلسل في طرف المبدا وهو بط
بالاتفاق لاستلزامه عدم تكون العالم وتخلفه مع انه محقق مشاهد او يدور وانه ايضا بط
لما عرفت او ينتهي سلسلة التكوينات الى تكوين قديم تنقطع السلسلة عنده وهو اي
التكوين القديم الذي انتهى اليه سلسلة التكوينات الحادثة هو التكوين الذي نحن
ندعيه فثبت ان في التكوينات تكوينا قديما هو منشاء صدور المكونات عن الباري
تع وهو المدعى ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان ينتهي سلسلة التكوينات الحادثة على تقدير
حدوث التكوين الى صفة القدرة المقترنة بالارادة وينقطع عندها لا الى تكوين قديم مغاير
لتلك القدرة كما ادعيتم فان قلت القدرة مع الارادة لا تكفي في حدوث الحادث بل لا بد
من انضمام التكوين قلت ان التكوين معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما
لا يزال فلا يكون ازليا ينتهي اليه سلسلة التكوينات الحادثة فالمؤثر ليس الا القدرة المتعلقة
باحد طرفي الفعل والترك المقترنة بالارادة وفيه بحث لما عرفت من ان الحادث لا يتحقق
في الخارج بدون الايجاد اللازم للارادة المقترنة بالقدرة قوله انه معنى يعقل من اضافة
المؤثر الى الاثر قلنا هو مم لان الحادث المعقول عند هذه الاضافة هو تعلق التكوين لا نفسه
فمبنى هذا القول على عدم الفرق بين المنشئ القديم وبين تعلقه بمتعلقاته الحادث او لا
بتكوين هذا عطف على قوله بالتكوين يعني ان حدوث التكوين فحدوثه اما بتكوين آخر
او لا بتكوين آخر بل يكون بنفس تكوينه من غير احتياج الى تكوين آخر ليحقق الوجود بنفسه
الوجود للشيء آخر غيره وفيه اي في تكون التكوين وحدوثه بنفس تكوينه تعطيل
الصانع المكون واخراجه من كونه صانعا موجدا لان كل مكون اذا يكون بنفس تكوينه من
غير احتياج الى تاثير مؤثر آخر يكون صانعا لنفسه ولا يحتاج في وجوده الى الغير فلا يكون الصانع مكونا

الاشياء ولا صفاتها بعد وايضا ما ذكرناه في الدليل العقلي في ابطال حدوث الكلام بنافي اي
يمشي بعينها اي في ابطال حدوث التكوين وذلك ان التكوين ان كان حادثا فاما ان يكون حادثا
في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية او لا فالاول باطل لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لما عرفت
والثاني لا يخلو من ان يكون قائما بنفسه كما هو مذهب ابن الراوندي وبغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل
العلاف من المعتزلة من ان تكوين كل جسم قائم بذلك الجسم والاول باطل لامتناع قيام العرض بنفسه
لما عرفت وكذا الثاني في بطلان الموصوف بالتكوين حينئذ انما يكون ذلك الغير لا ذاته تعالى فيكون المكون
ذلك الغير لا الباري تعالى لما مر من ان المكون من قام به التكوين فلا يكون الباري تعالى صانعا
مكونا وانه محال فثبت ان التكوين ازلي ولما كان الله تعالى مكونا به للعالم كان متصفا به فتحقق ما
ادعيناه من ان التكوين ازلي ولما كان الله تعالى صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وهو المط
ولا يقال هذا التصريح بما علم دفعه سابقا التزاما في قوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت
وجوده مبالغة في الرد على من زعم ان التكوين حادث وقال ان قدم التكوين يقتضي قدم
المكون كافتقار التأثير بالفعل وجود الاثر بالفعل كاستلزام الاكل بالفعل وجود المأكول
بالفعل والتكوين في الازل والحال انه لا مكون فيه بالفتح كالضرب يعني كثبوته وتحققه في
زمان والحال لا مضروب فيه في الاستحالة والامتناع واذا ثبت انتفاء قدم التكوين قدم المكون
لزم قدم جميع الموجودات وهو باطل ضرورة فتعين ان التكوين حادث وهو المط لان ما
تعلق هذا جواب عما يقال يعني لا نم ان التكوين اذا كان قديما يلزم قدم المكونات لان
كل شيء تعلق تكوينه اي تحققه بالتكوين فهو حادث ضرورة اذ المحدث ما تعلق حدوثه
ووجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره كما هو مذهب الفلاسفة وكل ما هو حادث
بالضرورة يمتنع ان يكون قديما بالضرورة فالمكون يمتنع ان يكون قديما بخلاف التكوين
فانه لا يتعلق تكوينه بغيره وكل ما لا يتعلق تحققه بغيره فهو قديم فالتكوين قديم وانت تعلم ان
هذا الجواب لا يضر الخصم لانه ادعى الملازمة بين قدم التكوين وقدم المكون حيث قال
لو كان التكوين قديما لزم ان يكون المكون ايضا قديما اذ التأثير بدون الاثر محال وحصول
الجواب ان التكوين قديم والمكون حادث ولا تعرض فيه لعدم استلزام قدم التكوين
قدم المكون وهو الذي يندفع به كلام الخصم ولا تعرض فيه لعدم الملازمة الذي هو اثبات
تحقق التكوين الذي هو التأثير في الازل بدون تحقق اثره الذي هو المكون كثير على
الوجه الذي لا يلزم منه انفكاك التأثير عن الاثر وهو ليس بمفهوم عن هذا الدليل الذي ذكره
المص بل الجواب الذي يهدم اساس ما ادعاه قوله على ان التكوين يعني لا نم ان قدم
التكوين يستلزم قدم المكون لان التكوين الذي كان متحققا في الازل لم يكن اي لم يثبت
فيه لتكون اي لاجل ان تكون العالم به اي بالتكوين القديم في الازل اي يتحقق العالم
فيه بسبب تحقق تكوينه فيه حتى يلزم من قدمه قدم بل التكوين في الازل انما كان لتكون
اي يتحقق العالم وقت وجوده بسبب تكوينه الازلي وتكوينه اي تكوين العالم
باق ازلا وابدا يتعلق وجوده كل موجود في وقت مخصوص بحسب علم الله تعالى وارادته
تكوينه متعلق يتعلق اي يتعلق وجود كل موجود في وقت مخصوص بتكوينه الازلي الذي
لا بداية له الابدي لا نهاية له فيتعلق التكوين بالمكونات عند الحدوث فلا يلزم
الانفكاك فيكون المكونات حادثة لحدوث تعلقها بالتكوين الازلي فلا يلزم من قدمه
قدمها ولا الانفكاك بينهما وهو المقصود بخلاف الضرب هذا جواب عما قياسهم التكوين
على الضرب في عدم تحققه بدون المكون لعدم تحقق الضرب بدون المضروب وتقريره

ان يقال

ان يقال شان التكوين مع المكون ليس كشان الضرب مع المضروب لانه اي الضرب عرض اي محدث غير
قائم بذاته واذا كان كذلك فلا يتصور بقاؤه اي الضرب الى وقت وجود المضروب لاستحالة
بقاء العرض بنفسه فلا بد من وجود مضروب عند وجوده حتى يقوم هو به ويبقى ببقائه اذ لو
تأخر وجود المضروب عند وجوده لانعدم بخلاف التكوين فانه معنى ازلي قائم بذات الله تعالى
باق الى وقت وجود المكون فيتحقق التلاقي بينهما فان قلت التكوين نفس الاحداث و
الاخراج على تفسيركم فلو كان فلا يلزم وجود التأثير بدون الاثر وهو ممتنع بالضرورة قلت المراد
من التكوين الصفة الازلية التي بها ستكون الاشياء لاوقاتها كما عرفت لا نفس الحدوث
والاخراج من العدم ولئن سلمنا انه نفسهما فازليته لا يستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان
دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر في شيء
ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم هذا في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا بقاء لها كما مر آنفا وحاصله انه لا بد للفاعل من القدرة للتكون مختارا في فعله لا مضطرا
ومن الارادة ليخرج المفعول على التوالي والانتظام ومن التكوين ليتحقق المفعول بالفعل ويحدث
في وقت وجوده وهو وقت تعلق التكوين واما نفس التكوين فهو مستمر ازلا وابدا حتى يلاقي
وجود كل موجود وقت وجوده وهو المقصود ثم نقول لهم هذا جواب الزامي من قولهم ان قدم
التكوين يستلزم قدم المكون يعني نقول للمعتزلة الماتريدية للقائلين بحدوث التكوين
هل تعلق وجود العالم اي هل احتاج في وجوده الى الصانع وتعلق حدوثه بذاته تعالى او بصفة
من صفاته كالعلم والقدرة والارادة ام لا اي لم تعلق ولم يحتج في وجوده اليه تعالى فان قالوا
لا اي لا يتعلق وجوده بذاته تعالى ولا بصفة من صفاته تعالى بل هو مستقل في وجوده عطلوه
اي الصانع من صنعه لزمهم اخراجه من الصانعية اذ كل شيء لا يتعلق وجوده بذاته تعالى ولا
بصفة من صفاته ولا يحتاج في وجوده الى المؤثر كان مستقلا بالايجاد لنفسه فيكون خالقا
لنفسه وبالجملة لا يحتاج الى الصانع اصلا فيكون المخلوق خالقا لنفسه ولا يكون مخلوقا ويكون
الخالق غير الخالق وانه ضروري البطلان وان قالوا نعم اي له تعلق بذاته تعالى وبصفة من صفاته
في وجوده قلنا ما تعلق اي الامر الذي تعلق وجود العالم به من الذات او الصفات هل
هو ازلي ام حادث فان قالوا هو حادث فهو اي الشيء الحادث الذي تعلق به وجود العالم
هو من العالم لانه ما سوى الله تعالى وصفاته لان الذات والصفات قديمان لما عرفت غير
مرة وكل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو من العالم فالامر الحادث من العالم فكان تعلق حدوث
العالم ثابتا كاينا ببعض ثابت منه اي من العالم لا به اي بذاته تعالى او بصفة من صفاته
تعطيله ايضا اي تعطيل الصانع من الصنع والايجاد وهو محال لما عرفت في غير موضع وان قالوا
انه اي ان من الذي تعلق به حدوث العالم ازلي قلنا هل اقتضى ذلك اي ازليته ذلك الامر
الازلي ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم اي ازليته تقتضي ازلية العالم فقد كفروا لانهم
ح اثبتوا ذوات ازلية وهو الحق ودعو الحق واقرار بالباطل وكل ما هو كذلك فهو كفر فالقول
بازلية العالم كفر وان قالوا لا اي لا يقتضي ازلية ما يتعلق به وجود العالم ازلية العالم
بطلت شبهتهم وهي ان قدم التكوين يقتضي قدم المكون وذلك لانهم قد اقروا بان العالم
يتعلق موجوده بشيء ازلي مع ان ازليته ذلك الشيء لا يقتضي ازليته فثبت ان قدم التكوين
المتعلق بوجود المكونات لا يستلزم قدم المكونات وهو المط على ان عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
هذا دليل آخر على ما ذهب اليه الاشعري حيث جوز تعلق وجود العالم بخطاب كن
اي يحتاج العالم وكل جزء من اجزائه في وجوده الى خطابه تعالى بقوله كن وكل ما تعلق وجود العالم به

فهو تكوين فكان خطاب كن تكوينا وهو اى المحال ان خطاب كن ازلى لانه خطاب الله تع وكل ما هو
خطاب الله تع فهو كلامه الازلى بالاتفاق فيكون التكوين ازليا واذا كان الامر كذلك فكان
الشيخ الاشعرى متناقضا لنفسه لانه تناقض التكوين حادث مع انه جوز تعلق وجود العالم بالخطاب
القديم الذى هو عبارة عن التكوين وانه بط اجيب عنه بانه انما يلزم التناقض ان لو كان
خطاب كن عبارة عنده عن التكوين الذى هو حاكم بحدوثه وليس كذلك بل هو صفة الكلام
وليس صفة اخرى كالعلم والقدرة ونحو ذلك على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد
والتكوين لما لم يتم من كمال العلم والقدرة فتكون حادثا والله اعلم بحقيقة الحال فصل
اعلم ان الفعل الاختيارى مسبوق باربعة اشياء العلم والقدرة والارادة والايجاد اما
العلم فلان الفاعل المختار ما لم يعلم شيئا لم يرده ولم يوجده واما القدرة فظاهر لان
العجز عن الايجاد مناف لوجود الفعل واما الارادة فلانه لو لم يرد لم يفعل لان شان الفاعل
ان يقصد اولا الى الفعل ثم يفعله واما الايجاد فلان الفعل بدون الايجاد غير متصور ولما
كثر الاختلاف فى ثبوت صفة الارادة وفى انها قديمة او حادثة مغايرة للعلم والمشية
ام لا شرع ثانيا فى اثبات ثبوتها وقدميتها ومغايرتها لساير الصفات وعدم مغايرتها
للمشية وقال صانع العالم وموجده اى موجد العالم باختياره بمعنى انه يفعل ما يشاء فعله
ويترك ما يشاء تركه بحسب الدواعى المختلفة والحكم والمصالح المتنوعة بل بحسب الاغراض الراجعة
الى العباد اذ من لا اختيار له اى من لم يكن قادرا على الفعل والترك بهذا المعنى فهو مضطر
اما فى الفعل او الترك مجبور بحيث لا يتمكن باحد طرفى الفعل والترك ولهذا قيل ان الاختيار
صفة يسمى عمن قامت هى به الجبر والاضطرار واذا كان الامر كما ذكر فيكون الصانع تع غير مجبور
فى صنعه لانه تع منزه عن العجز والاضطرار فثبت انه تع مختار ولما كان ثبوت الاختيار يستلزم
ثبوت الارادة لان الارادة ابين ينظر المريد بنفسه ويميل الى الطرف الذى يريده وذلك لان
كل احد قبل ان يصدر عنه الفعل والترك يعلم ان فى نفسه حالة ميلانية الى احد الطرفين والاختيار
قصد القادر بالفعل بحيث ان شاء فعله وان شاء تركه وهذا بدون ملاحظة احد الطرفين والميل
الى احدهما غير متصور قال ولا اختيار بدون الارادة فثبت ان الله تع مريد وكل شئ
من الكائنات فهو مراد الله تع وهى اى الارادة عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تع
توجب لذاتها اى من غير افتقار الى مرجح تخصيص المعقولات اى المرادات والمكونات بوجه
دون وجه بان يحصل للبعض وجود دون العدم ويخص ذلك البعض بالوجود دون البعض
الآخر ووقت دون وقت يعنى يخصص البعض بالوقوع فى اليوم دون الغد والآخر بالعكس
اذ لولاها اى لو لم يكن الارادة ثابتة لله تع لما كان وقت من الاوقات لايجاد بعض الحوادث
فيه دون البعض اولى من وقت آخر لان نسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية
لتساوى اجزاء الزمان الغير المتناهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث دون
البعض وبوقت دون وقت لزم التخصيص بلا مخصص وانه مح فان قلت لا نم ان الارادة
لو لم يكن لزم التخصيص بلا مخصص لم لا يجوز ان يكون المخصص امرا منفصلا عن ذاته تع قلت مح اذ لو
كان كذلك لزم احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل عن ذاته تع والاحتياج الى الغير بالذات
يوجب الامكان وهو على الله سبحانه مح وبهذا سقط ما قيل من ان الازمنة وان كانت متساوية
الاجزاء الغير المتناهية من حيث انها مقدار الحركة لكن يجوز ان يعرض لها كيفيات مخصوصة باعتبار
خصوصيات المنازل فتكون مخصصات فلا يلزم التخصيص بلا مخصص على تقدير عدم الارادة
وايضا ان هذا الامر المنفصل لا يخلو من ان يكون معدوما او موجودا واجبا او ممكنا فالاقسام

باسرها

باسرها باطلة فثبت ان المخصص هو الارادة لا غير وهو المط ولا كمية وهو ما عطف عليه معطوف على قوله
ولما كان وقت يعنى ليس وقت اولى من وقت ولا كمية اولى من كمية ولا كيفية اولى من كيفية
فى التخصيص فان قيل سلمنا ان كل واحد من الكمية والكيفية من حيث هى اى بالنظر الى ماهيتها
مع قطع النظر عن خصوصياتها العارضة لها باعتبار خصوصيات محالها لا يكون مخصصة لكن
لم لا يجوز ان يكون مخصصة باعتبار خصوصياتها العارضة بالنظر الى معروضاتها قلنا يلزم
ح احتياج البارى تع فى ايجاد الاشياء الى امر منفصل عن ذاته تع وانه مح كما عرفت الكم هذا والكم
عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان متصلا قار الذات وهو ما يكون له اجزاء يتلاقى على حد
واحد مشترك بينها ويكون لها اتصال وثبات كالخط والسطح والجسم التعليمى او غير قار الذات
وهو ما يمكن ان يفرض فيه اجزاء مثلا فى على حد واحد مشترك ولكن لا يكون لها ثبات كالزمان
او كان منفصلا وهو ما لا يكون لاجزائه اتصال وتلاق على حد واحد مشترك بينها كالعدد و
الكيف عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة لذاته ولا يتوقف تعقله على تعقل الغير كالعلم والقدرة
والحيوة والارادة والصحة والمرض والالوان والروايح الى غير ذلك مما هو من بعض صفات الاجسام
يعنى لا شئ من الكميات ولا من الكيفيات اولى ان يكون مخصصا مما سواها اى سوى الكمية
والكيفية يعنى ليس كيفية اولى من كيفية ولا كمية اولى من كمية كما لا يكون وقت اولى من وقت
لان نسبة جميع الكيفيات والكميات الى جميع ما يقوم بها به سواء وتحققها فرع تحقق موضوعاتها
فلا يكون مخصصة لوجوداتها وتحققها فى وقت دون وقت اذ القدرة هذا تعليل لقوله
اذ لولاها لما كان وقت اولى من وقت يعنى القدرة ليس تاثيرها الا فى صحة الايجاد وذلك
اى لان تاثيرها فى صحة الايجاد لا يختلف بان يكون فى مقدور دون مقدور وباختلاف الاوقات
لان نسبة التاثير فى صحة الايجاد الى جميع المقدورات على سواء ولا يختلف باختلاف الاوقات
فلا يكون وقت من الاوقات مخصصا لان كل واحد من المقدورات نسبته الى جميع الاوقات
سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه كذلك يمكن ان يقع قبله وبعده ولا يكون الوقت
مخصصا والحال انه لا بد منه وهو الارادة فان قلت الارادة قديمة ثم نسبتها
الى جميع المرادات سواء فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل قلت لا نم ذلك بل تعلقها باحدهما
لذاتها لا بارادة اخرى فان قلت فيجب ح الجانب الذى تعلقت هى به بالذات فلا يتمكن
من الترك فيلزم سلب الاختيار قلت هذا وجوب بالاختيار ووجوب الشئ بالاختيار فهو محقق
الاختيار والدليل النقلى ايضا دل عليه اى على ثبوت الارادة وهو قوله تع يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه الى غير ذلك من الآى
واذا دل الدليل القطعى على ثبوتها فيبطل به اى بما ذكرنا من الدليل العقلى والنقلى
قول الكعبى والجبائية من المعتزلة وهو ان ارادة الله تع فعله عبارة عن علمه تع اياه وارادته
تع افعال غيره عن امره بها و يبطل به قول الفلاسفة وهو ان ارادة الله تع نفس علمه المحيط بنظام
جميع الموجودات على الوجه الاليق من الازل الى الابد وانكروا صدورها على سبيل
القصد والاختيار وسموا هذا العلم عناية فى انكار الارادة هو متعلق بقول الكعبى والمعطوف
عليه اى بطل قول الكعبى ومن تابعه فى انكار الارادة وجعلها نفس العلم فى بعض الافعال ونفس
الامر فى البعض الآخر وقول الفلاسفة فى جعلها نفس العلم بجميع الموجودات وبطل ايضا قولا
النجارى من المعتزلة احدهما ان ارادته تع عين ذاته فهو مريد بذاته لا بصفته والثانى
ان ارادته صفة سلبية فمعنى كونه مريدا انه ليس بمكره بالفتح ولا ساه ولا مغلوب ووجه
البطلان فى غاية الظهور ولهذا لم يتعرض له المص على انه منقوض بالجماد لانه ليس بمكره ولا مغلوب

مع انه ليس بمريد وهي اي الارادة والمشية صفة واحدة عندنا نحن معاشر اهل الحق اي لفظاهما مترادفان
يعني عبارتان عن صفة واحدة قايمة بذات الله تع توجب تخصيص المقدورات في وقت دون
وقت بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل كما قرر والنص دل على ترادفهما ايضا فان قلت
تخصيص المشية بالفعل والارادة بالحكم يدل على مغايرتهما قلت لا بل معناهما واحد بحسب الوضع
والتخصيص بحسب الاستعمال لا يوجب المغايرة في المعنى الاصلي خلافا للكرامية فعندهم المشية صفة
واحدة لله تع غير متكثرة بالتعلقات تتناول جميع ما شاءه الله تع بها ولا تتعدد بتعدده
وهي ازلية قايمة بذات الله تع الازلي وارادته عندهم صفة حادثة في ذاته تع متعددة
اي متكثرة على حسب عدد المرادات اعني يحدث لكل مراد قبل حدوثه ارادة على حدة ثم يحدث
ما هو المراد بها فلا يكونان مترادفين عندهم والجواب عنه ان الدليل دل على ترادفهما فقدم
احدهما يدل على قدم الاخرى وحدوثها حدوثها لان التعدد انما هو بحسب التعلقات وهو لا ينافي
وحدة المبداء بالذات وان قيام الصفة الحادثة بذاته تع ممتنع لاستحالة كونه تع محل
الحوادث كما عرفت غير مرة وعندنا نحن معاشر اهل الحق هو اي الله تع مريد لجميع مراداته من
الخير والشر والايمان والكفر لانه تع موجد لها بالاختيار وكل من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد لها بالضرورة
فينتج انه مريد لها بارادة واحدة قديمة قايمة بذاته تع كما انه تع عالم بجميع المعلومات بعلم واحد قديم
قايم بذاته تع وانما قلنا الارادة قديمة اذ لو كانت حادثة فحدوثها اما باحداث محدث
اولا والثاني بط لاستلزامه التعطيل وكون الشيء خالق نفسه وتقدمه على نفسه والاول
لا يخ من ان يكون محدثه لا بارادة فيكون مستندة الى الذات بالايجاب فلا يكون مسبوقة
بالقصد والاختيار على ما شان ساير الصفات فيكون قديمة فالمفروض حدوثها هف وان
كانت محدثة بارادة الله تع الاخرى فينتقل الكلام الى تلك الارادة فان كانت قديمة ثبت المط
وان كانت حادثة فيعود السؤال الى ان تتسلسل الارادات او تدور وكلاهما باطلان لما عرفت
فثبت انها قديمة وهو المط فان قلت لو كانت قديمة لزم زوال القديم وذلك لانها لا تبقى بعد
ايجاد المراد ضرورة فيلزم زوال القديم قلت المنفي بعده هو تعلقها لا نفسها بل هي باقية قديمة
كساير الصفات كالعلم والقدرة وغيرها وقول بعض المعتزلة مبتدا خبره يبطل يعني قال اكثر معتزلة
البصرة كابي هذيل وابي هاشم والجبائي واتباعهم انه تع مريد بارادة حادثة قايمة بنفسها
لا في محل يقوم هي به وقول الكرامية انه تعالى يريد بارادة حادثة قايمة في ذاته يبطل
اي كل واحد من هذين القولين بط بما ذكرنا من الدليل في مسئلة الكلام اي في اثبات قدمه
وتقريره ان يقال ان الارادة لو كانت حادثة لا في محل كما هو راي بعض المعتزلة لزم قيام
العرض بنفسه وذلك لان الارادة الحادثة عرض لان العرض عبارة عن معنى حادث قايم بمحل
وكذا الارادة الحادثة وهو ظ فلو كانت الارادة حادثة لا في محل يلزم قيام العرض بنفسه
وانه مح وقيام الصفة بنفسها وهو بط ايضا والترجيح بلا مرجح وذلك لان الارادة الحادثة
لا في محل نسبتها الى جميع الذوات على السواء فاتصاف ذاته تع بها دون غيره يكون ترجيحا
بلا مرجح وانه مح وفيه نظر وقد عرفته في بحث الكلام ولو كانت حادثة في ذاته تع كما هو مذهب
الكرامية لزم كون ذاته تع محل الحوادث فيمتنع خلو ذاته تع عنها لكونها ح مسبوقة بتعري ذاته
تع عنها فبحدوثها زال التعري عنها عن ذاته تع فالتعري عنها ايضا حادث لزواله بحدوث
الحوادث واتصافه تع بها فلا يكون ذاته تع في وقت خاليا عن الحوادث وكل ما لا يخ عن
الحوادث فهو حادث لما مر فيكون ذاته تع حادثا وقد بينا انه قديم هف فثبت ان الله تع
مريد لجميع الكاينات بارادة واحدة قديمة قايمة بذات الله تع متعلقة بجميع المرادات ولا يلزم ح

تعددها

فصل

م تعددها لتعددها وقدمها وهو المط فصل صانع العالم حكيم اي متصف بالحكمة قيل هي اسم
الاحكام ومنع شيء في موضعه مثل ان يعطي كل شيء حقه ولا يتعدى حده ولا يعجل وقته وحاصلها
جعل الشيء كما ينبغي وقيل هي اسم للعلم يقال للحكيم عالم كما قاله ابن الاعرابي ويقال حكم الرجل يحكم
اذا تناهى في علمه ولهذا قال المص لان الحكمة ان كانت عبارة عن العلم فهو اي الصانع
متصف به لانه عالم فلم يزل اي في الازل وعالم لا يزال اي في المستقبل الى الابد لانه تع
خالق كل من الافلاك وما فيها من الجواهر والاعراض والعناصر وما فيها من انواع المعادن
والنبات والحيوانات على نسق ونظام تحيرت فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام وصدور مثل هذه الافعال عن فاعل دال دليل على انه عالم بها بتفاصيلها لما مر
في اثبات العلم والقدرة ولان الدليل السمعي نحو قوله تع والله بكل شيء عليم عالم الغيب
والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير
ذلك شاهد صدق على انه تع عالم بجميع الموجودات والمعدومات ممكنة كانت او ممتنعة كليات
او جزئيات فان قلت فيلزم ان يكون لله تع صفات غير متناهية وهي العلوم لان تعدد
المعلومات يستلزم تعدد العلوم المتعلقة بها قلت العلم صفة واحدة لها تعلقات غير متناهية و
اعتبارات عقلية لا موجودات عينية فلا يلزم من تعددها تعدد العلم واجاب الامام الرازي
بان وجود امور لا اخر لها ليس بمح والمح وجود ما لا اول له اذ البرهان انما قام على امتناع الثاني
لا على الاول فيجوز ان يكون لله تع علوم غير متناهية متعلقة بالموجودات والمعدومات كلها فان
قلت علمه تع بالمعدومات يستلزم وجودها في الخارج وذلك لان كل معلوم متميز وكل متميز موجود
في الخارج فالمعدوم موجود في الخارج وهو مح قلت ان اردت بالتميز التميز بحسب الخارج فالصغرى
مم وان اردت به التميز عند الذات المجردة فالكبرى مم لان تميز الشيء عند المدرك لا
يستلزم وجوده في الخارج فان قلت ليس ذكر الحكمة تكرارا لانه قد تبين قبل انه تع عالم قادر
ونحو ذلك قلت نعم لانها تحتمل ان يكون بمعنى العلم وان يكون بمعنى غيره وذكر الشيء المحتمل
للشيء السابق ذكره ولغيره لا يكون تكرارا ولو سلم انها غير محتملة بل هي بمعنى العلم لكن الغرض
من التكرار بيان كيفية تعلقه بالمعلومات الكلية والجزئية ورد مذهب الفلاسفة لا اثبات
صفة العلم بالمعنى الذي سبق ولهذا قال الكليات يعني انه تع عالم بها على الوجه الكلي وعالم
الجزئيات على الوجه الجزئي وان اردت توضيح هذا المعنى فلنمثل لك مثالا لاجلي تعلم
كيفية ذلك فنفرض سجلا مثلا مكتوب فيه سطور فيها كلمات مركبة من حروف فالعلم
بجميع ما في السجل من السطور والكلمات والحروف دفعة بحيث لا يتعلق العلم ببعض الاسطر
في زمان وبعضها في الان وبالبعض الاخر في المستقبل بل علما تاما ثابتا ابد الدهر غير
داخلة تحت الزمان هو علم الكل على الوجه الكلي والعلم بما فيه على سبيل التدريج بحيث يتعلق
ببعض الاسطر في زمان وببعضها في زمان اخر حتى ينتقل من بعضها الى بعض ومن كلمة الى كلمة
ومن حرف الى حرف واحد بعد واحد في ازمنة مخصوصة هو علم الجزئيات على وجهها
وهو يتغير بتغير تلك الجزئيات بخلاف العلم على الوجه الكلي فانه لا يتغير بتغير الكليات و
اذا عرفت هذا فاعلم ان الامور الثابتة اما ان لا يكون متشكلة ولا متغيرة كذات الباري
والعقول المجردة على راي الفلاسفة واما ان يكون متشكلة ولا يكون متغيرة كالاجرام الفلكية
والكواكب كما هو رايهم واما ان يكون متغيرة ولا يكون متشكلة كالصور والاعراض الحادثة
واما ان يكون متشكلة ومتغيرة كالاجرام الكاينة والفاسدة فالباري عالم بالقسم الاول
بالاتفاق لما تقرر عندهم من انه تع عالم بذاته المجردة وبلوازمها ومعلولها الاول وهو

العقل الاول وهو جزئيات واما الاقسام الثلثة الباقية فعند بعضهم لا يجوز ان يكون معلومة للبارى باشخاصها اما الاول فلانها اجسام وهى لا يدرك الا بالآلة الجسمانية وان كانت اشكالها و مقاديرها مصونة عن التغير واما الثانى والثالث فلان كلا منهما متغير مع ان الثالث اجسام يحتاج ادراكها الى آلات جسمانية ممتنعة الحصول للبارى والامور المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن ان يكون مدركة للبارى والا يلزم التغير فى علمه تع وانت خبير بظهور وهذا كلامهم وانت خبير بظهور فساد قولهم علمه تع محيط بجميع الموجودات والمعدومات كلية او جزئية على وجه كلى لعلمه بذاته و معلوله الاول والجزئيين على وجه جزئى وتخصيص المدعى العام بانه تع يعلم الاشياء المتغيرة كلية كانت او جزئية او الجزئيات المتغيرة على وجه كلى ثم ما يصح فى القواعد النقلية دون العقلية وايضا الحكم بان ادراك الاجسام الجزئية بدون آلة جسمانية ممتنع فاسد اذ هو من القضايا الوهمية او مبناه قياس الغائب على الشاهد والعمدة فى احتجاجهم انه تع لو علم الجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية بعضها واقع الآن وبعضها قد وقع وبعضها فى الماضى وبعضها سيقع فى المستقبل لزم تغير علمه تع بحسب تغير المعلومات لان تغير المعلوم ملزوم لتغير العلم والتغير فى ذاته تع او فى صفة من صفاته محال مثلا انه تع لو علم ان زيدا فى الدار الآن فان تغير ذلك المعلوم بان يخرج زيد من الدار فان بقى علمه المتعلق بحصول زيد فى الدار لزم الجهل لكونه مطابقا للواقع وان زال وحصل له تع العلم الآخر بانه خرج منها لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والعلم الثانى من العدم الى الوجود وهو على الله تعالى غير جائز فثبت انه تع عالم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها بعلم ثابت ابد الدهر متعال عن الزمان وليس فيه ما كان وكائن وسيكون بل جميع المعلومات حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا والتعلق بالازمنة فى شأن علومنا والجواب منع الملازمة لان العلم صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم فانه يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده لا اذا مع انه لا تغير فى ذات القديم فعلى تقدير كون العلم صفة ذات اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير الاضافة والتعلق لا العلم فضلا عن الذات وهذا معنى قول مشايخنا واكثر المعتزلة من انه تع عالم بجميع الموجودات كلياتها على وجهها وجزئياتها على وجهها فالتغير انما يكون فى الاضافة والتعلق بالمعلوم لا فى نفس العلم مثلا انتفاء تعلق العلم بدخول زيد الآن فى الدار بسبب خروجه منها لا يستلزم انتفاء نفس العلم غايته انه يحصل له تعلق آخر بخروجه منها لان العلم صفة يتجلى بها المعلومات فهو بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فكما ان المرآة لا يتغير بتغير الصور المنتقشة فالعالم كذلك لا يتغير بتغير المعلومات بل هو باق ازلا وابدا وله تعلقات غير متناهية بمعلومات غير متناهية على وجهها وهذا الجواب مبنى على ان العلم صفة ذات اضافة واما اذا كان عبارة عن الاضافة فتغير المعلوم يوجب تغيره اذ لا شبهة فى تغير الاضافة عند تغير المضاف اليه نعم انه لا يوجب تغير الذات وان كانت عطف على قوله وان كانت اى ان كانت بعض الاحكام والاتقان للمعلومات اى المعمولات التى خلقها الله بعلمه كما ينبغى اعنى بدون استعجال خلق كل واحد منها بان يخلق بعضها قبل وقته او بعده او نحو ذلك من ظلم او عبث فى حق كل واحد منها بان لا يأتى بما يليق بخلقه واحكامه فهو اى الله تع موصوف بها اى بالحكمة فى الازل لان التكوين ازلى لما فى الاحكام من لوازمه فالموصوف به موصوف بلازمه ولانها اعنى الحكمة ضد السفه وهو نقص وهذه الاوصاف النقص واجب فيجب ان يتصف بها لئلا يلزم ارتفاع النقيضين فكان الله تع حكيما فى الازل كما كان عالما قادرا فى الازل وهو المختار عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان اريد بها بالحكمة نفس العلم دون الاحكام والاتقان فهى اى الحكمة ازلية

لكون

لكون العلم ازلية بالاتفاق والله سبحانه متصف بها فى الازل وان اريد بها نفس الفعل والاحكام كالايجاد والتخليق الى غير ذلك كما ينبغى فلا اى ليست ازلية بل هى حادثة اذ التكوين حادث عنده عند الشيخ الاشعرى والاحكام لازمه ولازم الحادث حادث فلا يكون البارى تع متصفا به فى الازل وتبعه ابو العباس القلانسى فى هذه المسئلة حيث جعلها من باب الفعل ولم يقل بازليتها والجواب عنه ما مر فى بحث التكوين والله اعلم فصل هذا شروع بعد الفراغ من بحث الصفات فى بيان احواله تع من انه هل يصح ان يرى فى الآخرة ام لا فذهب اهل الحق الى ان رؤية الله بالابصار جمع بصر للمؤمنين دون الكافرين بل الذين ينكرونها فى الآخرة لا فى الدنيا على ما عليه الجمهور بعد دخولهم الجنة لا قبله جائزة عقلا اى من جهة العقل يعنى ان العقل يجوز ان ينكشف الله تع لعباده المؤمنين فى الآخرة بعد دخولهم الجنة انكشاف القمر ليلة البدر ولا يحكم بامتناعه ما لم يقم عنده برهان عليه اعلم اولا ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة ليس جواز انكشاف التام العلمى اذ لا نزاع للخصم فى جوازه ولا امتناع ارتسام صورة من المرئى فى العين او اتصال شعاع خارج من العين بالمرئى لانه لا نزاع لنا فيه بل النزاع فى انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا العين فيها كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل لنا نوع آخر من الادراك فوق الاولين وهو الذى نسميها الرؤية وهى لا تحصل فى الدنيا بدون المقابلة والجهة وغير ذلك من الشرائط التى لا تحقق لها بدونها فيها سيما فى الاجسام وبعض صفاتها واجبة سمعا لدلالة كثير من الآيات والاحاديث الصحاح عليها واستحالة الخلف فى وعد المخبر الصادق فاذا كان كذلك فيرى اى الله تع فى الآخرة لا فى مكان ولا فى جهة ولا اتصال شعاع خارج من الحدقة الى المرئى او انطباع صورة المرئى فى حدقة الرائى على اختلاف المذهبين ولا ثبوت مسافة بين الرائى وبينه تع وغير ذلك من امارات الحدث المعتبرة فى رؤية الحوادث فى الدنيا خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تع فى الجهة والمكان وغير ذلك لقولهم بانه تع جسم والله تع عما يقول الكافرون علوا كبيرا وزعمت المعتزلة والزيدية من الروافض والفلاسفة والخوارج ان فى العقل دلالة على استحالة رؤيته تع اعلم ان لهم فى هذا الزعم الفاسد والاعتقاد الكاسد شبها عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالسمعية ما اشار اليه فى ضمن استدلال كما سيجئ واما العقلية فاصولها اربعة والثلثة شبهة المقابلة والمسافة واتصال الشعاع والى هذه الثلثة اشار بقوله لانه يعنى لو كان الله تع جائز الرؤية لكان مقابلا للرائى حقيقة لان الشأن لا بد لها اى للرؤية من مقابلة بين الرائى وبين المرئى على ما نشاهده وفى ثبوت مسافة مقدرة بينهما اى الرائى والمرئى بحيث لا يكون تلك المسافة او كل واحد من المرئى والمسافة بعد البعد اى فى غاية البعد ولا يكون قربا قريبا اى فى غاية القرب حتى لا يرى المرئى وفى اتصال شعاع خارج من عين الرائى بالمرئى وهو متعلق باتصال شعاع اى لا فى الشعاع المتصل بالمرئى لا فى العين او فى ارتسام صورة المرئى فى حدقة الرائى وفرعوا على هذه الاصول الثلثة وجوها من الاستدلال مثل انه تع لو كان مرئيا لكان فى جهة وحيز لانه يكون على مسافة من الرائى ولكان جوهرا او عرضا ولكان اما فى البدن او خارجا منه او فيهما ولكان فى الجهة او خارجا منها او غير ذلك من الاشياء اللازمة للرؤية المستلزمة للمحالات المذكورة على الله تع وكل ذلك اى من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع مع فروعها مستحيل على الله تع لانها من خواص الاجسام وامارات الحدوث والله تع منزه عنه واذا كان اللوازم مستحيلة فكان الملزوم مثلها فتعين ان رؤيته تع غير جائزة والاصل الرابع لهم من الاصول العقلية شبهة ارتفاع الموانع وهى انه تع لو كان جائز الرؤية

مطلب اعلى

لرات لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم انا نراه الآن على الدوام والاول باطل بالضرورة
والثاني بالنصوص والاجماع القاطعة والملزوم كذلك في الاول اي وان لم يكن الملزوم باطلا
كاللازم بان كان الله تع جائز الرؤية والمقابلة متحققة والموانع من جهة الصغر واللطافة
والقرب والبعد وحيلولة الحجاب ونحو ذلك ايضا مرتفعة ولم يرها جاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة ولا نراها وهذا قطعي البطلان والجواب عن هذه الشبهة بأسرها سيجي قوله واعترفت عامة
المعتزلة اي اكثرهم اعترفوا انه اي الله تع يرى ذاته وانكروا كونه مرئيا للمؤمنين اجيب
بان الرؤية لو اقتضت الشروط المذكورة لامتنعت رؤية الله تع ذاته وان لم يقتضها
لصحت رؤيتنا اياه تع ايضا واقول هذا الجواب ليس بشيء ولان اشتراط الرؤية الحاصلة
من الحاسة بالامور المذكورة لا يستلزم اشتراط رؤية الحاصلة بدون الحاسة بها لاختلافهما
بالماهية والهوية فرؤية الله تع ذاته لا يستلزم رؤيتنا اياه تع وانكر طايفة منهم انه تع يرى
على صيغة المعلوم اي كونه رائيا ذاته وكونه يرى بصيغة المجهول للمؤمنين والجواب عنه وعما
قبله قوله ولنا اي ولنا دليلنا على جواز رؤيتنا اياه تع ايضا عقلي وسمعي اما السمعي فسيجي واما
العقلي فهو سؤال موسى ع م بقوله رب ارني انظر اليك والاستدلال به على وجهين احدهما
ان موسى ع م قد سأل ربه رؤيته تع حتى يراه لقوله حكاية عنه رب ارني انظر اليك وللاجماع
والتواتر ولكونه مسلما عند الخصم ايضا ولا يظن ان موسى ع م نبيا اي سؤاله انه سأل ما هو محال عنده
اي عند ربه تع او عند نفسه ويحتمل ان يكون ضميره راجعا الى موسى ويظن على صيغة المجهول اي لا يظن
لموسى ع م انه سأل امرا محالا عنده او عند ربه وذلك لانه ع م لو ظن باستحالة مسؤوله عنده وعند
ربه لكان سؤاله الرؤية عبثا وسفها وجهرا بما لا يليق بالانبياء وهذا يتع لطلبه الحي عليه تع
وان لم يظن بها لم يصلح ان يكون نبيا كليما واذا كان كذلك فكان سؤاله الرؤية دليلا قطعيا
على انه ان موسى ع م اعتقد بان الله تع جائز الرؤية لان الكامل في العقل المخصوص بالتأييد
الالهي لا يطلب ما هو محال على الله تع فمن استحال كالمعتزلة وغيرهم من اهل الطغية رؤيته تع فقد
نسب اي ذلك المستحيل موسى ع م الى الجهل اي بالله تع حيث لم يكن عالما بالله وما يجوز عليه
بل اعتقد فيه بما لا يجوز في حقه وهو اي نسبة موسى ع م الى الجهل بالله وانتسابه كفر نعوذ بالله
من الكفر والكفرة واعتقاد العجزة وثانيهما ما اشار اليه بقوله ايضا ولانه اي الله تع ما عاتبه اي لم
يعاتب لموسى ولم يعاقبه بعنف لو كانت الرؤية محالا وجهلا بالله وبجواله واخراجا عن الحكمة
لعاتب الله موسى ع م على سؤاله ابا بالطلبة لامر الممتنع عليه تع كما عاتب نوحا حين سأل نجاة ابنه
من الغرق مع انه لم يطلب شيئا محالا على الله تع واللازم باطل لانه لم يعاتبه وما اتبه اي لم يجبه مسؤوله
بجواب دال على امتناعه والملزوم كذلك بل علق اي الله تع مسؤوله ع م بشرط ممكن في نفسه
متصور الوقوع وهو اي الشرط استقرار الجبل وثباته في مكانه والحال انه لا التعليق على صيغة المجهول
من التعليق بالممكن في نفسه الا ما هو ممكن الثبوت في نفسه ايضا لان معنى التعليق وهو ان
المعلق به يقع عند وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على جميع التقادير اصلا فالرؤية المعلقة باستقرار
الجبل الجائز الوقوع لا بد وان يكون ممكنة ايضا وجائزة الوقوع ولهم في هذا الاستدلال
شبه كثيرة منها ان موسى ع م لم يطلب الرؤية بل لازمها وهو العلم الضروري ومنها انه ع م
طلب رؤية الآية من آيات الله لا رؤية الله تع فمعنى قوله ارني انظر اليك ارني انظر الى آياتك
انظر الى آياتك قلنا كلاهما فاسد لمخالفتهما الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله
لن تراني لانه نفي لرؤية الله تع باجماعهم ايضا لا للعلم الضروري ولا الرؤية علامة من العلامات
وانه من الآيات كيف وموسى ع م عالم بربه علما يقينا وسمع كلامه بلا واسطة جبريل وكتاب بحيث

صار

صار مختصا باسم من بين الانبياء باسم الكليم واظهر معجزات كثيرة وآيات عظيمة من عند ربه فما معنى
لنفي العلم الضروري ورؤية الآية والمعجزة ومنها ان موسى ع م انما سأل لاجل قومه حين
قالوا ارنا الله جهرة ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولهذا قال موسى ع م افتهلكنا بما فعل
السفهاء منا قلنا هذا باطل ايضا اما اولا فلمخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك
واما ثانيا فلان تجويز الرؤية عندهم باطل بل عند اكثرهم كفر فلا يجوز لموسى ع م ان يؤخر
الرد عليهم كما لم يؤخره حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة حيث رد عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلان الله تع لم يبين لهم الامتناع بل اخبرهم بعدم وقوعها وهو
لا ينافي جوازها كما هو المط فان قلت فلم اخذتهم الصاعقة وهم لم يطلبوا الا ما هو الجائز
على الله تع بل الامر الذي هو جائز الوقوع قلت لقصدهم التعنت والالزام على موسى ع م
لا لطلبهم الباطل كما زعمتهم انها الباطلون او لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة و
المقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض ومعنى قوله تع حكاية عن موسى ع م تبت
اليك وانا اول المؤمنين هو التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او
عن طلب وقوع الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه تع لا يرى في الدنيا وان
كانت ممكنة واما رابعا فلانهم لو كانوا مؤمنين لموسى ع م مصدقين لكلامه لكفاهم عبارة
بامتناع الرؤية على تقدير امتناعها وان كانوا كفارا مصرين على الكفر ثم بعد الطلب
والجواب بل تجويز السؤال عبثا ومنها انه تع علق الرؤية على استقرار الجبل حال تحركه
وتزلزله وانه كان كذلك وهو في هذه الحالة عبث ممكن والمعلق بغير الممكن غير ممكن فالرؤية
غير ممكنة قلنا الاستقرار حال التحرك ممكن ايضا بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان
الذاتي لا يزول بالغير وانما المحال اجتماع الحركة والسكون معا وهذا كما ان قيام زيد حال
القعود ممكن بالعكس واجتماعهما محال ومنها ان الاستقرار لو كان معلقا عليه وهو قد حصل
لوجب ان يحصل الرؤية ايضا لوجوب حصول المعلق عند حصول المعلق عليه قلنا بعد تسليم
ذلك المعلق هو الرؤية في المستقبل فيجوز ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم لما مر وكما يجي
ومنها انه تع اجاب لموسى ع م بقوله لن تراني وكلمة لن لتأبيد النفي في المستقبل فيلزم
نفي الرؤية ابدا في حق موسى ع م ويلزم ان يكون كذلك في حق الغير لعدم القايل بالفصل
والجواب عنه ما اشار بقوله وقوله تع لن تراني يقتضي نفي الوجوب يعني ليست رؤيته
تع حاصلة لكل سايل بسؤالها ولازمة الحصول وقت السؤال وهو لا يقتضي نفي الجواز جواز الرؤية
ولا نفي حصولها في وقت آخر حاصله انا لا نسلم ان كلمة لن لتأبيد النفي بحيث لا يحصل الرؤية
لاحد في الدنيا ولا في الآخرة بل لا يجوز اصلا لان كونها اعني كلمة لن بهذا المعنى مما لم يثبت
ممن يوثق به من ائمة اللغة بل يثبت انها لتأكيد النفي كما في قوله تع فلن اكلم اليوم انسيا
فلو كانت موضوعة للتأبيد لما صح قرانها باليوم المنافي للتأبيد فيكون للتأكيد والتوقيت
وكما في قوله تع ولن يتمنوه اي الموت ابدا بما قدمت ايديهم فان لن قيد لو لم ابدا تأكيدا له
ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي لانهم سيتمنونه في الآخرة ولئن اغمضنا عن ذلك لكنها منها
لتأبيد نفي الوجوب وهو لا يقتضي تأبيد نفي الجواز كما هو مدعاكم اذ لو كان الله تع ممتنع الرؤية
في جميع الاوقات لكان الجواب عن سؤاله بقوله ارني انظر اليك لست بمرئي فقط على
ما هو مقتضى المقام حيث امتنعت الرؤية واخطأ السائلون او يقول لا يصح رؤيتي او
غير ذلك من العبارات الدالة على امتناع الرؤية والاقباط ولكنه تع اجابه عن سؤاله
بما يدل على امكانها الا ترى ان هذا تمثيل وتنظير لقوله تع لن تراني انه لا يدل على الامتناع ان من كان

في مكة حجر وطنه ظن ذلك الحجر انسان اخر طعاما وقال اي الظان له تعجب الكم اعطيته اي ماذا الكم لا كله
انا اي لكن الاكلة كان الجواب الصحيح العربي المطلع الدال على الافتاء طالان الموضع موضع الحاجة الى البيان
ان يقول صاحب الكم انه اي ما في كمي لا يؤكل اي ليس من الماكولات وظنك فاسد اما اذا كان
ما في الكم طعاما اي من الماكولات حقيقة فصح ان يقول المجيب لك لن تأكله اي ليس لك منه
شيء فثبت ان قوله لن تراني لا يدل على امتناع الرؤية وان دل على عدمها من موسى عم وليس يسلم
انه يدل على امتناعها لكن على امتناعها من موسى عم وهو لا يستلزم عدمها من سائر الانبياء
فضلا عن امتناعها منهم هذا اما فعليك لتأمل بما في هذا المقال على انه الضمير للشان هذا جواب
اخر عن الاستدلال بقوله تعالى لن تراني على امتناع الرؤية وتقريره ان يقال ان هذا الكلام لا يدل
على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور لكن لا عبرة به في العلميات سيما مع
ظهور قرينة الخلاف وهي وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا وذلك ان موسى عم لما
اعتقد جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة قطعا ظن انها جائزة الوقوع في الدنيا ايضا
فسأل حتى تحصل له الطمأنينة ويزول ما هو في قلبه من المنافي للاطمئنان لان في غير اليقين من
الطمأنينة ما ليس في علم اليقين اذ لا وهم بسبب حدائة الوسواس والدعاوي سلطان وغلبة
على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين كما ان ابراهيم عم كان يعتقد الحشر واحياء
الموتى مع انه طلب مشاهدة كيفية احياء الموتى في الدنيا ليحصل له الطمأنينة لان الاحاطة
بكيفية الشيء مفصلة اقوى وارسخ من الاحاطة بها مجملة مفضية الى التردد بين الكيفيات
المتعددة مع الطمأنينة في اصل الاحياء والقدرة عليه لان موسى عم شك في الرؤية
وامكانها واعتقد امتناعها كما ان ابراهيم عم ما كان له شك في الاحياء والقدرة عليه
لانه كفر بل السؤال والطلب للطمأنينة لانه يجوز على الانبياء الريب اي الشك في امر يتعلق
بالغيب اي الشك من الانبياء في وقوع امر من امور الآخرة في الدنيا مع القطع بوقوعه في الآخرة
جائز الرؤية واحياء الموتى مثلا اذ لا عالم للغيب والشهادة الا هو واذا كان الامر كذلك
فيحتمل تحرير سؤال موسى عم على ان ما اي الامر الذي اعتقده اعتقده موسى عم ذلك الامر في الرؤية
في الاستقبال انه جائز سيقع في الآخرة البتة ولكن ظن موسى ان ما اعتقد جوازه في الرؤية
في الآخرة ناجز اي حاصل في الحال لم يعلم انه مما يحصل في الآخرة لا في الدنيا واذا كان كذلك
فيرجع النفي المؤبد الذي ثبت في الجواب الذي هو قوله تعالى لن تراني الى السؤال الذي وقع في الدنيا
وهو قوله عم رب ارني انظر اليك والحال ان موسى عم قد سألها اي الرؤية في الدنيا
حتى يحصل له الطمأنينة بالمشاهدة فيها فيصرف النفي اليها الذي كان في الجواب ايضا اليها
الى الرؤية في الدنيا اذ الجواب لا بد وان يكون على قضية الخطاب اي ان كان واردا على
الدنيا او على الآخرة كان الجواب كذلك اي واردا على الدنيا او على الآخرة ليحصل التطابق
بينهما فالسؤال ههنا وقع في الدنيا فيجب ان يكون الجواب كذلك ليكون على قضية الخطاب وح
لم يكن لن تراني لعموم الاوقات اي لتأبيد النفي في الدنيا والآخرة بل لعموم اوقات
الدنيا توفيقا بين الادلة فلا يدل على عدم الحصول في الآخرة وهو المط ولانه تعالى
دليل على جواز الرؤية يعني ان الله تعالى قد اخبر عن التجلي للجبل بقوله فلما تجلى ربه للجبل الآية
قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو اي التجلي ليس عبارة عن انه ظهر بل بعد ما كان محجوبا بل هو
عبارة عن خلق الله تعالى الحيوة والرؤية فيه اي في الجبل حتى رأى الجبل ربه وحكاه ابن
فورك عن الاشعري واذا امكن الرؤية من الجبل الذي ليس بحي لا بشخصه ولا بنوعه
بل يخلق الله فيه الحيوة ثم الرؤية ففي رؤية المؤمنين اياه تعالى بخلقه تعالى فيهم اياها فبالطريق الاولى

بالامكان

بالامكان ولما فرغ عن بيان بعض الادلة العقلية الدالة على جواز الرؤية شرع في بيان الادلة السمعية
من الكتاب والسنة والاجماع الدالة على وقوعها في الآخرة وقال فقال الله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة من النضرة وهي الطراوة الى ربها ناظرة من النظر بالبصر وجه الاستدلال بهذه الآية
ان النظر المضاف اي المنسوب بل المسند الى الوجه المقيد اي النظر الموصول والمستعمل
بكلمة الى لا يكون الا نظر العين وهو حقيقة تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والحقيقة
قد تعذرت ههنا لامتناع المقابلة والجهة فتعين ان يكون بمعنى الرؤية عرفا او مجازا على
طريق اطلاق السبب وارادة المسبب لكونها اقرب المجازات حيث التحق بالحقائق بشهادة
العرف وتقديم الى ربها على ناظرة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة لا للحصر والتخصيص وان كان
له ادعاء فلا بعد فيه فثبت بهذه الآية ان الرؤية ممكنة الوقوع في الآخرة وهو المط وح
حين كون النظر الموصل بكلمة الى بمعنى النظر العيني حمل النظر على معنى الانتظار وحمل كلمة
الى على معنى النعمة هذا اشارة الى جواب عما قاله المعتزلة وهو ان كلمة الى ليست حرفا
بل هي اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كذا في تهذيب الازهري
فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او على حذف المضاف وهو الثواب
فالمعنى ناضرة الثواب ناظرة او يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر
وجوه ناظرات يوم بدر • الى الرحمن يأتي بالفلاح • اي منتظرات وفي قول الآخر الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون سجاله انتظار الحجيج طلوع الهلال
وتقرير الجواب ان النظر الموصول بالى لا بعد العلم بانه بمعنى الرؤية حقيقة او مجازا مشهورا
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله لا يصح حمله على معنى الانتظار وحمل الى على
واحد النعم لان كونها بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم
عند اتصالها بالنظر ولهذا لم يعتبره احد من ائمة التفسير في قرن من القرون بل اجمعوا على خلافه ولانه
حمله على الانتظار المنغص المتعب للنفس المؤدي الى نقص عيشه جعلها للنعم الكائنة في دار القرار دار
الآخرة من الفرح والسرور ونحو ذلك فيه خلل لا يليق بتلك الدار لان سوق الآية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وبهجة جمال ربهم والاخبار بانتظارهم يومئذ
النعمة او الثواب لا يلائم ذلك بل انما ينافيه لان الانتظار موت احمر بالحزن وضيق
الصدر اصدر وانما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او عن المجاز المشهور الى الحذف
الذي لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون يدل ايضا
على ان الرؤية واقعة في الآخرة فان الله تعالى خص شأن الكفار وخصصهم بكونهم محجوبين عنه
تعالى محرومين عن مشاهدة الجمال وذلك يقتضي كون المؤمنين غير محجوبين عن لقائه تعالى وهو
معنى الرؤية وان لم يكن لتخصيص الكفار بالحجاب والابعاد عليهم فائدة واذا لم يكونوا
محجوبين عنه فيرونه وهو المط لا يقال كونهم محجوبين عن ربهم عبارة عن كونهم محرومين عن ثوابه
وكرامته لانا نقول هو خلاف الظاهر وكذا قوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا
كبيرا يدل على وقوعها لان المراد بالملك الكبير مشاهدة الجمال ويؤيده بعض القراءة والملك الكبير
وهو الله تعالى وكذا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة يدل ايضا على وقوعها لان جمهور المفسرين
قد اجمعوا على تفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وسند اجماعهم تفسير النبي عم حيث قال الزيادة
هي النظر الى الله تعالى وبهذا اندفع ما ذكره بعض المفسرين ان الحسنى هو الجزاء المستحق بالعمل الصالح
والزيادة هي الفضل لان الفضل هو الرؤية فان قلت الرؤية اجل الكرامات واعظمها فلم اطلق
عليها الزيادة قلت للتنبيه على انها اجل واعلى من ان تعد من الحسنات ومن جزاء الاعمال

الصالحين واما السنة فنحو قوله عم انكم لترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر فان المقصود تشبيه الرؤية
بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي وقوله عم اذا دخل اهل الجنة واهل النار الى قوله فيرفع الحجاب
فينظرون الى وجه الله تع وقال عم ما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر وقوله عم ان ادنى
اهل الجنة منزلة من ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة
واكرمهم على الله تع من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ونحو ذلك من الاحاديث التي صححت
ممن يوثق به من ائمة الحديث واما الاجماع فهو اتفاق الامة على وقوعها وكون الآيات
والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها حتى روى احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين حديث الرؤية بلا تأويل والكلام في الاشكالات الموردة من قبل
المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنها مذكورة في المطولات ولكن الانصاف انه لا يفيد
القطع ولا ينبغي الاحتمال ثم لما كان اقوى شبههم السمعية قوله تع لا تدركه الابصار حيث اس
استدلوا به على وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة عن الادراك المستند الى الآلة و
بمعنى الرؤية يعني انهما متحدان في المفهوم او متلازمان بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع
لموارد الاستعمال والجزم بامتناع اثبات احدهما دون الآخر في مثل قولنا ادركت القمر ببصري
وما رأيته فاذا انتفى الادراك بالبصر على وجه العموم والشمول انتفى الرؤية ايضا لاتحادهما او لتلا زمهما
وقد نفى الله تع ههنا حيث قال لا تدركه الابصار بصيغة الجمع المعرف باللام مع عدم قرينة العهد
والجنس في اجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير اي لا يدركه احد من الابصار فلو رآه المؤمنون
في الجنة لزم كذبه تع وانه محال فاجاب عنه بقوله ولا تعلق لهم اي للمعتزلة بقوله تع لا تدركه الابصار
كما لم يكن لهم تعلق بقوله لن تراني الآية اي ليس لهم شيء في التمسك بهذه الآية بان الابصار
صيغة جمع معرف باللام فهي تفيد العموم والاستغراق اي السلب الكلي لعدم قرينة البعضية
بالاجماع المذكور فاذا جاز رؤيته تع لاحد في الآخرة يلزم كذبه تع وانه بط لانها اي الابصار
صيغة جمع معرف بلام التعريف وهو اي الجمع المعرف باللام انما يفيد العموم عند عدم قرينة
البعضية والايجاب الكلي اعني ادراك كل فرد فرد اياه تع كقوله تع والله يحب المحسنين والله
يحب الصابرين ونحو ذلك مما يدل على عموم الايجاب عند عدم قرينة البعضية بالاتفاق واذا
كان الامر ما ذكر فسلبه اي سلب الايجاب الكلي يفيد سلب العموم ونفي الشمول بالاتفاق ايضا
اعني السلب عن المجموع على ما هو معنى السلب الجزئي وهو لا يفيد عموم السلب وشمول النفي يعني النفي
عن كل فرد فرد على ما هو معنى السلب الكلي فمعنى الآية لا تدركه جميع الابصار وهو مسلم بالاتفاق
لا يرجون لقاء الله في الآخرة كالكفرة ومن عدم ادراك الجميع لا يلزم عدم ادراك البعض كالمؤمنين
اقول ان هذه الآية لا تفيد القطع بالمط لانه يحتمل ان يعتبر النفي اولا ثم الجمعية فيفيد عموم النفي
لا نفي العموم كما في قوله تع والله لا يحب الظالمين والله لا يحب كل مختال فخور ونحو ذلك والحاصل ان
الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي والحق ان يقال انها
لا تدل على عموم الاحوال والاوقات فتحمل على عموم نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة كما مر
ولان المنفي عطف على لانها واشارة الى الجواب عن استدلالهم بتناقض ادركت القمر وما
رأيته على اتحاد مفهومي ادراك البصر والرؤية او على تلازمهما وتقريره ان يقال ان المنفي
في الآية هو الادراك اي ادراك البصر دون الرؤية وهما متغايران وغير متلازمين لان
الادراك هو الوقوف اي رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة في جميع جوانب
المرئي وحدوده اي من جميع نهاياته وحقيقته النيل والوصول وهو مأخوذ من ادركت فلانا
اذ الحقيقة فهو يستلزم الاحاطة بجميع الجوانب وما اي الذات الذي يستحيل عليه الحدود

والجهات

والجهات وغير ذلك من امارات الحدوث كالباري تع يستحيل عليه الادراك لاستلزامه كون
المرئي محدودا متناهيا متحيزا في جهة والكل على الله محال بخلاف الرؤية فانها غير مستلزمة
اياها الا ترى ان القمر مثلا اذا كان بعضه مستورا بالغيم يصح ان يقال رأيته وما ادركه
ببصري ولا يصح ادركه ببصري وما رأيته واذا كان الامر كذلك فكان الادراك من
الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم يعني نسبة الادراك الى الرؤية كنسبة
الاحاطة الى العلم فيكون الادراك اخص من الرؤية كما ان الاحاطة بالشيء اخص من
العلم بذلك الشيء مطلقا ونفي الاحاطة التي تقتضي الوقوف على جميع الجوانب
والنهايات لا يقتضي نفي العلم به اي بذلك الشيء لان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم واذا كان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فكذا هذا اي نفي الادراك الذي
هو بمعنى الرؤية الشيء من جميع جوانبه لا يستلزم نفي الرؤية مطلقا فثبت ان الرؤية
والادراك غير متحدي المفهوم وغير متلازمين تلازما كليا في انتفائه لا يستلزم
انتفاء الرؤية وهو المط واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر وما رأيته تناقض
انما يثبت ما ذكرناه من ان الادراك اخص مطلقا من الرؤية فثبوته يستلزم ثبوت
الاعم لا ما ذكروه من انهما متحدا المفهوم او متلازمان تلازما كليا ونقلهم عن ائمة اللغة
افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة
عرفية فالرجوع فيه الى العرف لا الى اللغة وقيل في تفسير الادراك بمعنى المذكور نظر
لانه يقال ادركت الشمس ولا يراد رؤيتها في جميع الجوانب اقول لا ام ان هذا قول من
يوثق بكلامه ولئن سلمنا لكنه يحتمل ان يكون على سبيل المجاز حيث عبر عن الرؤية
بالادراك هذا وقيل بل الحق في الجواب ان يقال شرط الادراك ارتسام
المرئي في العين او خروج الشعاع من العين المتصل بالمرئي وهذا ليس بشرط في الرؤية
فنفي الاول لا يستلزم نفي الثاني وهو المط فان قلت فعلى ما ذكرتم يلزم ان لا يكون
الله تع مدركا لشيء من الاشياء وقد اخبر بقوله وهو يدرك الابصار قلت ادراكه تع
اياها عبارة عن رؤيته اياها او علمه بها من ذكر اللازم بالملزوم وفيه نظر وثانيهما اي
ثاني وجهين استدلالهم بالآية هو ان الله تع يمدح بكونه غير مدرك بالبصر وما كان
عدمه مدحا يكون وجوده نقصا فيجب تنزيه الله تع عنه فيجب ان لا يكون جائز الرؤية
والجواب بعد التسليم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك الممتنع و
التعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها اذ لو امتنعت لم يحصل المدح بنفيها كما في المعدوم
الذي لا يرى فانه لا مدح له بذلك والى هذا اشار بقوله على ان نفي ادراك ما يستحيل
رؤيته لا تمدح له فيه اي في هذا النفي اذ كل عاقل يعلم ان كل ما لا يرى لا يدرك الامر
من ان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص فلو كانت رؤيته تع محالة كرؤية المعدوم لم يكن نفي
عنه تع الادراك لكان كلامه حجة لا طائل تحتها وهو عين النقص على الله تع فيجب
التنزيه عنه وانما التمدح بنفي الادراك مع جواز الرؤية كالمتعزز الممتنع بحجاب العظمة
والكبرياء فانه لا يدركه احد لتحجبه بحجاب الكبرياء اذ انتفاؤه اي انتفاء الادراك
مع تحققها اي ثبوت الرؤية دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود اللازمين
للادراك لما عرفت من انه عبارة عن الرؤية الحاصلة الخارجة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه عن ذاته تع تمدحا لتنزهه عن الحدود والنهايات فان قلت
فيجب ان لا يرى تع في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص في حقه تع فيجب ان لا يزول ابدا

فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص في حقه تعالى فيجب ان لا يزول ابدا فلا يرى في الآخرة ايضا قلت
استمرار عدم الادراك في ما به التمدح لا يوجب انتفاء الرؤية لانه اخص منها واستمرار الاخص
على العموم لا يوجب عدم العام فان قيل ان كثيرا من الموجودات كالاصوات والطعوم
والروائح ونحوها لا يرى فان كان نفي الرؤية تمدحا لكان نفيها مدحا له وليس كذلك
قلنا نفي الرؤية ليس تمدحا بل نفي الادراك وهو ههنا منتف لكونها مدركة ولئن سلم
ان نفي الرؤية تمدح لكنه انما يكون تمدحا ان لو لم يكن ما انتفى عنه الرؤية متصفا بسمات
الحدوث والنقص مع عدم الاتصاف ثم ههنا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القطعية
قدمه وتنزهه من النقائص فنفي ما هو من امارات النقص عن ذاته تعالى بثبوت الرؤية له يكون
مدحا في كماله تعالى ثم لما كان اكثر الالباب التي هم استدلوا بها زعما منهم انها دلائل لهم
ظاهر دلائل لنا في الواقع لا لهم صرح بجهالتهم وفظاعة احوالهم حيث لم يكن لهم علم ومعرفة
بجهة دلالة الدليل وموضع استعماله وغرض لاهل الحق باثبات العلوم والمعارف لهم
وقال ولو امعنوا اي المعتزلة النظر الموصل الى الحق وجنبوه وتفكروا في الآية التي زعموا
انها دليلهم حق التفكر وعرفوا كمال المعرفة مواقع الحجاج يعني مواضع استعمالها بعد معرفتهم
جهات الدلالات وشرائط الصحة كما كان كذلك لاهل الحق لاغتنموا التفصي اي
الخروج عن عهدة الآية العهدة فعلة من تعهد الشيء اصلحه يعني لو علموا ما في الآية التي استدلوا بها
وموضع استعمالها لاثبات ما دلت عليه لعلموا انها حجة لنا لا لهم فينقطع النزاع بيننا و
بينهم وينطبع ما هو الحق في ضمائرهم ويرتفع غشاوة التعصب عن ابصارهم لكنهم عن امعان النظر
في الدقائق يتقعدون فمن ختم الله على قلوبهم فهم لا يعقلون ولما فرغ من بيان بطلان
استدلالهم بالادلة السمعية شرع في بيان فساد استدلالهم بالاصول الاربعة العقلية
فقال في ما قالوا اي المعتزلة في اشتراط المقابلة مقابلة المرئي بالرائي في الرؤية وفي اشتراط
غيرها اي غير المقابلة من المسافة المقدرة بين الرائي والمرئي واتصال الشعاع بالمرئي وغيرها
من الشروط المعتبرة في الرؤية بحاسة البصر مبطل اي ما قالوه برؤية الله تعالى ايانا يعني لو كانت
الشروط المذكورة معتبرة في الرؤية لاعتبرت في رؤية الله تعالى ايانا ايضا لامتناع حصول
تحقق المشروط عن شرطه ولو اعتبرت فيها اي في رؤية الله تعالى ايانا لزم ان لا يكون تعالى
رائيا ايانا لاستلزامه الجهة والحدوث والله تعالى وتقدس عن ذلك والتالي باطل بالاتفاق
لانه تعالى بكل شيء بصير ويدرك الابصار الم تعلم بان الله يرى والمقدم مثله فثبت ان هذه الامور
ليست بشرط للرؤية مطلقا وهو المقصود ولما استشعر بورود الاعتراض بان الغائب عن الجنس
كالباري تعالى مثلا ليس كالشاهد كالمبصرات مثلا فلعل رؤيته تعالى مخالفة بالماهية او الهوية
لرؤيتنا اياه تعالى لمخالفة ماهيته تعالى وهويته لماهيتنا وهويتنا والاختلاف في الماهية
يستلزم الاختلاف في اللوازم ولو سلم انهما متفقان في الماهية فيجوز ان يقع افراد الماهية
الواحدة بطرق مختلفة فيجوز ان يكون تلك الامور شرطا لرؤيتنا لا لرؤيته تعالى فلا يلزم من
رؤيته تعالى ايانا رؤيتنا اياه اجاب بقوله والعلل المؤثرة في شيء والشرائط المعتبرة
في تاثير العلل في شيء كالامور المذكورة للرؤية مثلا لا يتبدل ولا يتغير بالانتفاء والتحقق
بالشاهد اي بسبب كون الشيء محسوسا والغائب بسبب كونه غير محسوس بل لا بد
وان يتحقق في الغائب كتحققها في الشاهد فلو كانت الامور المذكورة شرطا لتحقق الرؤية
مطلقا لم تتغير والحال انها قد تبدلت وتغيرت ههنا اعني في رؤية الله تعالى ايانا بالعدم وانتفائها
شيئا من المقابلة والمسافة وغيرها واذا كان الامر كذلك فعلم انها اي تلك الامور من اوصاف

الوجود اي الاوصاف الاتفاقية لوجود الرؤية ومن خواصها المفارقة كالقيام والقعود وعلى
الهيئة المخصوصة للانسان مثلا دون القرائن اي ليست من الاوصاف المعتبرة اللازمة
للرؤية كالضاحك بالقوة للانسان حتى كلما تحققت الرؤية من اي راء كان تحققت
تلك الامور فيكون رؤية الغائب كرؤية الشاهد في اقتضاء تلك الاوصاف و
الشروط واذا كان كذلك فلا يشترط تعديها اي تجاوز تلك الاوصاف من الشاهد الى
الغائب في تحقق الرؤية لان التعدية اوصاف العلة لا اوصاف الوجود الاتفاقية
لا يلزم من تحقق تلك الامور في بعض الرؤية المتعلقة بالمرئي المحسوس تحققها في الرؤية المتعلقة
بالمرئي الغير المحسوس لانها ليست عللا للرؤية ولوازم ماهيتها بل هي لوازم تفارقها كما بينا
وهذا اي بيان كون تلك الامور المذكورة من اوصاف وجود الرؤية لا من القرائن اللازمة
لها لان الرؤية عبارة عن تحقق الشيء بالبصر كما هو في نفس الامر يعني باي وصف
كان فيها وح فان كان ذلك الشيء المرئي كائنا في الجهة والمكان كالشاهد يرى فيها
في الجهة وان كان اي ذلك الشيء كائنا لا فيها اي في جهة بل هو متعال عنها يرى لا فيها لا
في الجهة كالغائب فحال الرؤية كالعلم اي كحال العلم فان شيئا يعلم ويكون معلوما كما هو
اي على الحال الذي هو عليه في نفس الامر فان كان في جهة يعلم فيها وان كان لا في جهة يعلم لا فيها
وان كان جوهرا يعلم جوهرا وعرضا فعرضا الى غير ذلك والرؤية كذلك وحاصله ان المقابلة
والمسافة وغيرهما ليست شرطا للرؤية مطلقا حتى يمتنع تحققها بدونها بل هي لوازم مفارقة
لها فتارة تكون موجودة معها واخرى بدونها وهذا مرادهم فالرؤية نوع من الادراك
يخلقه الله تعالى متى شاء وباي كيفية شاء ومراد من قال يجوز رؤية الله تعالى بلا كيف وكم يعني
بدون الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لان الرؤية او
الرائي او المرئي خالية عن جميع الحالات والصفات على ما يعتقد القاصرون عن ادراك الحق
وبهذا يندفع ما اعترضوا به من ان الرؤية فعل من افعال العباد فبالضرورة تكون واقعة
بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة البصر لا بد له من كيفية من الكيفيات ثم اعلم ان حاصل
هذا الجواب هو ان المسافة بين الرائي والمرئي والمقابلة ونحو ذلك من لوازم وجود الرؤية
لا من لوازم ماهيتها فتارة تكون محققة معها واخرى لا فيجوز منا رؤية مع تحقق هذه
الامور كما في رؤيتنا المحسوسات واخرى بدونها كما في رؤيتنا الباري وبالعكس وانت
خبير بان هذا يفيد دفع الاعتراض باستلزام رؤيتنا اياه تعالى كونه في جهة ومقابلة وغير
ذلك واما انه يفيد دفع الاعتراض بان ماهية رؤية الله تعالى ايانا غير ماهية رؤيتنا اياه
تعالى فيجوز ان الله تعالى يرانا بدون هذه الشرائط ونحن لا نراه بدونها اذ الاختلاف
في الماهية يستلزم الاختلاف في الشرائط فيجوز ان يكون الامور شرطا لرؤيتنا ولوازم
ماهيتها دون لرؤية الله تعالى فمن استحالة رؤيتنا اياه تعالى لا يلزم استحالة رؤيته تعالى
ايانا فلا فافهم وبهذا اي بالمعنى الذي بيناه من ان الرؤية تحقق الشيء بالبصر على ما هو عليه
اعم من ان يكون في جهة او لا وان الامور المذكورة ليست عللا وشروطا للرؤية تبين
اي ظهر ظهورا تاما ان العلة المطلقة للرؤية اي المشتركة بين رؤية المجرد والمادي
وما يصلح ان يكون متعلقا لها في الجملة لا المؤثر في صحتها هي الوجود لا المقابلة ولا المسافة
ولا الجهة الى غير ذلك واحترزنا بالمطلقة عن العلة المقيدة كالوجود المقيد بالمقابلة والمسافة
ونحوها لرؤية الشاهد كالموجود المقيد بعدم المقابلة وغيرها لرؤية الغائب لان كل
واحد منها ليس علة مشتركة بين المرئيات بل المشترك هي الوجود وذلك لانها اي الرؤية تتعلق

بالجسم والجوهر والعرض على ما هو المشهور فيكون كل واحد منها مرئيا لانا نميز بالبصر بين افراد نوع نوع من الاجسام
كالانسان والفرس مثلا وبين افراد نوع نوع من الالوان كالسواد والبياض مثلا من غير ان يقوم شيء
منها بآلة الابصار ولا بد لهذا التعلق من العلة والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا بد ان يكون تلك العلة
مشتركة بين الاجسام والجواهر والاعراض لان الحكم المشترك بينهما يعني الرؤية تقتضي علة مشتركة
بينهما ايضا لامتناع تعليل الحكم الواحد المشترك بالعلل المختلفة والا لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وذلك بط لاستلزامه الاحتياج والاستغناء معا كما عرفت في موضعه فلا بد وان يكون
تلك العلة مشتركة والمشترك يعني العلة المشتركة بين الاجسام والجواهر والاعراض اما الوجود
والحدوث او الامكان اذ لا رابع مشترك بينهما صالح العلية وهو اي الحدوث ساقط عن درجة
اعتبار العلية لانه عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق يعني الوجود بعد العدم والعدم لا
يصلح ان يكون علة لشيء ولا يصلح ان يكون شطر العلة اي بعضها يعني لا مدخل له في العلية
لا بالاصالة ولا بالتبعية فلو كان الحدوث علة مشتركة للرؤية لزم كون العدم علة لشيء او
جزء علته وهو مح لا يقال الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم لا العدم السابق على الوجود
فيجوز ان يكون علة لشيء لانا نقول ذلك امر اعتباري محض فلا يكون صالحا للعلية لامر محقق
واما الامكان فهو ايضا غير صالح للعلية لانه عبارة عن عدم ضرورة طرفي الوجود والعدم مما هو ساقط
عن درجة العلية مطلقا على انه لو كان علة لزم صحة رؤية المعدومات الممكنة لكونها متصفة
بالامكان واللازم بط والملزوم مثله وفيه بحث لجواز ان يكون الامكان علة بشرط الوجود
فلا يلزم صحة رؤية المعدومات ولما كان حكم الامكان بعينه حكم الحدوث استغنى عن ذكره بذكره
وبه سقط ما قيل الحصر مم لان الامكان ايضا مشترك بين الموجودات الممكنة فلم لا يجوز ان يكون
العلة ذاك واذا لم يكن شيء من الحدوث والامكان صالحا للعلية فلم يبق شيء صالح
للعلية من الامور المشتركة بين الموجودات المرئية الا الوجود ولانه مما يشترك فيه الواجب
وغيره من الموجودات فيصح ان يرى الباري تع لتحقق علة صحتها في حقه تع ايضا وهو المط
فان قلت لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب وغيره لان وجود كل شيء عين حقيقته وحقيقة
الممكنات غير حقيقة الواجب بالضرورة فلا يلزم من جواز رؤية الممكنات جواز رؤية الباري تع
قلت بعد تسليم ذلك معنى الوجود وكون الشيء له هوية ما وذلك امر مشترك بالضرورة ولما كان في
ههنا مظنة اعتراض بان الوجود لو كان علة مشتركة للرؤية المشتركة بين الموجودات لكانت
مرئية بابرها حتى الاصوات والطعوم والروائح وانواع الادراكات واللازم بط بالضرورة
والملزوم مثله فالوجود لا يكون علة للرؤية اجاب بقوله وما لا يرى من الموجودات كالملك والجن
والاصوات وغير ذلك فلعدم اجراء الله العادة في رؤيتنا اياها يعني عدم تعلق رؤيتنا
بما لا يرى من الموجودات انما هو بجري العادة على ان الله تع لا يخلق فينا رؤيتنا اياها ولم يعطنا قوة
لرؤيتنا لها لا للاستحالة اي ليس عدم تعلق الرؤية بها فينا لاستحالتها في نفسها والا لما جاز ان
يرى النبي عم جبرئيل والروح الامين والجن وما ذكره الخصم ليس الا مجرد الاستبعاد وهو لا
يجدي نفعا وايضا الوجود علة مجوزة اي مصححة للرؤية لا موجبة اي مؤثرة في وجودها
حتى وجبت رؤيتنا جميع الموجودات بناء على ان وجود العلة الموجبة يستلزم وجود المعلول قال
امام الحرمين المراد بالعلة ههنا ما يصلح ان يكون متعلقا للرؤية وقابلا لها لا المؤثرة في الصحة
على ما فهمها الاكثرون والوجود مما هو قابل للرؤية ومتعلق لها فهو يتعدى بالعلية من الشاهد الى
الغائب لكونه مشتركا بينهما فكما كان علة مصححة للرؤية في الشاهد يكون علة مصححة في الغائب
كذلك فيكون الغائب من الحس كالباري جائز الرؤية كالشاهد وهو المط واعلم ان المناسب

لترتيب

لترتيب المتن تعقيب قوله لم يبق الا الوجود بقوله والوجود يتعدى كما اشرنا اليه وان هذا التقرير
يندفع به الاعتراضات التي اوردوها ههنا الاول ان صحة معناها الامكان وهو امر
اعتباري كما عرفت فلا يحتاج الى علة موجودة بل يكفي فيها الحدوث اذ هو ايضا اعتبار
محض في ذلك لان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية بالضرورة
فالحدوث لا يكون متعلقا لها وهو المط الثاني ان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالنوع
بل صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر ورؤية
العرض لا يقوم مقام رؤية الجوهر وبالعكس ولم لا يجوز ان تعلل كل منهما بعلة على الانفراد
ولو سلم التماثل فالواحد بالنوع يجوز ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة مثلا فانها قد تعلل
بالشمس وبالنار وبالحركة ولا يلزم ان يكون علة الرؤية مشتركة ولا يلزم من جواز رؤية
الممكنات جواز رؤية الواجب تع ووجه الاندفاع ان المراد بعلة صحة الرؤية ما
يمكن ان يتعلق به الرؤية كما ذكرنا وهذا المتعلق لا يجوز ان يكون خصوصية الجوهر
او العرض فانا نرى الشبح من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك جوهرا او
عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زائد خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او
سوادا او بياضا بل ربما نرى زيدا مثلا رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من
الجواهر والاعراض ثم ربما تفصله الى جواهر واعراض تقوم بهويته ثم قد نغفل عن هذه التفاصيل
بحيث لو سئلنا عنها لم نعلمها كانها ما ابصرناها فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة
لا الخصوصيات التي بها الافتراق وتلك الهوية هو الوجود لان الوجود كما عرفت عبارة عن
كون الشيء له هوية ما واشتراكه ضروري الثالث انه لا يلزم من صحة رؤية الممكنات
صحة رؤية الواجب لجواز ان يكون خصوصية الجوهر او العرضية شرطا لها وخصوصية الواجب
مانعة عنها ووجه الدفع ان معنى صحة الرؤية هو كون الشيء الذي له هوية صالحا لان يكون
متعلق الرؤية وقابلا لها وذلك ضروري في الواجب والممكن لان كل شيء له الوجود
فهو صالح وقابل لها وان لم يحصل بالفعل فالشرطية والمانعية التي ذكرتموها انما هي
لتحقق الرؤية لا لصحتها والله اعلم بحقيقة الحال وبعضنا عن تزور القيل والقال
ولما لم يخل الاستدلال بالادلة العقلية عن ضعف واختلال علم لم يفد القطع ونفي الاحتمال
قال والمختار في اثبات جواز الرؤية ما قاله الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي من انه يتمسك
في هذا الباب بالدلائل السمعية من الآيات المذكورة والاخبار التي تورث الدالة
على جوازها بل اكثرنا على وقوعها في الآخرة كما تلونا عليك وان يتمسك بالدليل العقلي
في دفع شبههم يعني المختار التمسك بالدلائل العقلية في ابطال شبههم لا في اثبات
جواز الرؤية المحتملات تفيد الدفع لا الاثبات ولان الادلة السمعية كافية لنا
للاستدلال بها في اثباتها ولا يحتاج فيه الى غيرها لان دلالتها على الاطلاع اذ حملها
على الاقساط والعدول عن حقيقة الظاهرة من غير عذر واستحالة عقلية غير جائز وفي قولهم
هذا اشارة الى دفع شبههم بالدليل العقلي اما تقرير الشبهة فهو انه لو كان الله تع مرئيا
اي جائز الرؤية لكان شبيها اي مشاكلا ومشابها بالجزئيات اي سائر المرئيات من
الاجسام والاعراض والثاني بط والمقدم مثله واما تقرير الدفع فهو ان استدلالهم
هذا بط وذلك لانهم ان ارادوا بقولهم لو كان الله تع مرئيا لكان شبيها بالمرئيات
المشابهة من حيث انه جائز الرؤية كسائر المرئيات فالملازمة مسلمة ولكن بطلان
التالي بط وان ارادوا به المشابهة في تمام الماهية او بعضها فبطلان التالي مسلم ولكن الملازمة

ممنوعة لان اشتراك الشي بالشي في امر عرضي لا يوجب اشتراكه في تمام الماهية مثلا اشتراك البارى تع الموجود
في الاتصاف بالوجود والعالم في الاتصاف بالعلم لا يوجب المماثلة ولا الاتحاد في تمام الماهية
كما عرف في بحث الصفات وكذا ههنا لان الرؤية كما تتعلق بالمتماثلات كزيد وعمرو
مثلا كذلك تتعلق بالمتضادات كالبياض والسواد مثلا فانهما مما يتعلق به الرؤية قطعا
ويتميز كل منهما عن الآخر والحال ان لا مشابهة بينهما اى بين المتضادات لان التضاد
عبارة عن التقابل بين امرين متعاقبين على محل واحد بينهما غاية الخلاف فهما مختلفان
في اللوازم والاختلاف في اللوازم يدل على اختلاف في الماهية فلا مماثلة بينهما واذا كان
كذلك فيجوز ان يكون الصانع متعلقا للرؤية ومشابها لساير المرئيات من حيث انه متعلق
للرؤية بل لا يستلزم الاتحاد في الماهية المنافى للوجوبية كما مر آنفا والذى يدل على جوازها
قطعا هو الاختلاف في وقوعها في الدنيا لانه قد نقل عن بعض السلف ان النبى عم رآه
ليلة المعراج بالبصر وان كان الجمهور على خلافه فان النبى عم سئل هل رايت ربك فقال
رايته بفوادى ولا شك ان الاختلاف في الوقوع اول دليل على امكانها ثم اى بعد بيان
الاختلاف في الرؤية في اليقظة اختلف فيها في النوم وذهب طائفة من مثبتى الرؤية من اهل
الحق باستحالة رؤية الله تع في المنام لانها لو كانت جايزة فيه لزم ان يكون بصورة
وكيفية والثاني بطلان لان الصورة والكيفية من سمات الحدوث وهو على الله تع محال فالمقدم
مثله فتعين انها ليست بجايزة فيه اقول هذا ليس بشي اذ هي كما يجوز ان تقع في الآخرة على وجه
مخصوص فلتقع في المنام كذلك وعبارة الكتاب لا يخ عن الاشارة الى ضعف هذا
المذهب حيث قال وذهب طائفة بالتنكير وبدون نسبتها الى اصحابنا وان كانت منهم
بخلاف المذهبين المجوزين ولهذا نسبه الى البعض المنسوب الى الاصحاب فقال وجوزها
الى الرؤية في المنام بعض اصحابنا كالشيخ ابي يزيد الاصفهاني والشيخ روزبهاني وغيرهما من
المشايخ الكبار رض تمسكا بالمحكى عن السلف وهو ان حمزة القارى قرا القران على الله
من اوله الى آخره في المنام وقرا وانا اخترتك فاستمع لما يوحى فقال الله تع وانا اخترتك
وروى عن ابا يزيد البسطامي انه قال رايت ربى في المنام فقلت له كيف الطريق اليك
فقال اترك نفسك وعن احمد بن خضرويه انه قال رايت ربى في المنام فقال يا احمد كل الناس
يطلبون منى الا ابا يزيد فانه يطلبنى وحكى عن محمد بن على الحكيم الترمذى انه راى في منامه وقال
يا رب باى عمل يتقرب اليك فقال قراءة القران فقيل راه تع الف وعن مولانا شمس الائمة
الكردرى انه راه تع مرة وعن غيرهم من اهل الكشف واليقين لانها نوع مشاهدة
تكون بالقلب دون العين لان النفس اليقظى اذا غابت عما سوى الله تع واستغرقت
في الفناء وفرغت بالنوم عن الاشتغال بتصرف البدن جاز ان يحصل لها التجلى على الحقيقة
لفراغها عن الشواغل البدنية وطهارتها عن الكدورات البشرية تجليا بلا صورة وكيف
كما يكون لاهل الايمان في الآخرة لمن شاء وعلى اى حال شاء اللهم انا نرجو لقاءك وارزقنا
جمالك وزد علينا عذابك وحجابك واتفق جمهور العقلاء من اهل الحق والمعتزلة على ان
المعدوم ممكنا كان او ممتنعا ليس بمرئي لان علة الرؤية الوجود والكون في الاعيان
كما ذكرنا فما ليس بموجود ليس بمرئي كما انه اى المعدوم مطلقا ليس بشي اى موجود اذ الشي
مرادف الموجود عندنا فما ليس بموجود ليس بشي خلافا للمعتزلة فانهم قالوا المعدوم الممكن
شي وثابت متمسكين بحجتين عقلية وسمعية اما العقلية فهي ان بعض المعدوم معلوم الآن
كطلوع الشمس غدا وبعضه غير معلوم ككثير من المعدومات التى لا تخطر ببالنا وبعضه مقدور ومراد

كالمشى

كالمشي الى بيت الحبيب وبعضه غير مقدور وغير مراد كالطيران الى السماء والمشي الى بيت الرقيب وكل معلوم
متميز ضرورة فان الحكم على بعضه بامور وعلى البعض الآخر بامور اخر مقابلة لها بدون التميز
محال وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور بدون تعينه
في نفسه اذ المنفي الصرف لا تعين له ولا اشارة اليه سلمنا ان كل معدوم ممكن ثابت والجواب
ان التميز في الخارج ممنوع والذهن لا يستدعي الثبوت في الخارج والا لكان جميع الممتنعات والمتخيلات
ثابتة فيه بعين ما ذكرتم وانه بط واما النقلية فهو قوله تع ان زلزلة الساعة شي عظيم
والاستدلال ان زلزلة الساعة معدوم الآن مع ان الله تع اطلق عليها اسم الشي ووصفها
بانها امر عظيم والجواب ان الله تع لما كان صادق القول لا يجوز حول كبريائه الكذب
كان اخباره عن المعدوم الممكن بالوقوع بمنزلة الاخبار عن الموجود والتعليل لان تحقق اخباره كاين
في علمه تع بانه سيقع فهو بمنزلة المحقق الواقع في الآن فجعلت زلزلة الساعة المعدومة بمنزلة
الموجود الآنى فاطلق اسم الشي عليه باعتبار ما يؤل كما في قوله تع يوم ينفخ في الصور ففزع من
في السموات ومن في الارض ونحو ذلك فجعل ما سيوجد بمنزلة الموجود الحكمي تنبيها على تحقق
وقوعه وهذا من احسن طرق البلاغة والذى يعضد هذا القول اعنى عدم اطلاق اسم الشي
على المعدوم قوله تع خلقتك من قبل ولم تك شيئا لان ائمة التفسير فسروه بانه خلقتك
حال العدم فكنت شيئا موجودا او اطلق الشي على المعدوم على سبيل الحقيقة لكان تقدير الكلام
خلقتك حال الشي ولم تك شيئا وانه خلاف الظاهر فليتامل وقال المقنعية وهم جماعة
من اصحاب عمر الخيام من الحكماء يعتقدون الاصول والاحكام من غير استدلال وتحقيق بل يعتقدونه
يعتقدون صح
بمجرد الاعتقاد ولهذا سموا بالمقنعية وقالوا العالم مرئى لله تع بمعنى كان الله تع راى العالم
قبل وجوده وجود العالم هذا اشارة الى منع كون الوجود علة للرؤية وتقريره ان الوجود
لو كان علة صحة الرؤية لم ير الله تع العالم في الازل اى قبل وجوده والثاني بط ضرورة
بطلان النقص على الله تع فالمقدم كذلك والجواب عنه انهم ان ارادوا بكون العالم مرئيا
لله تع قبل وجوده انه تع عالم اياه قبل الايجاد كما هو عالم به بعد الايجاد فهو حق فلا نزاع لنا
فيه ولكن ح لم يبق فرق بين معنى الرؤية ومعنى العلم وان ارادوا به الحالة التى يجدها الانسان
بعد العلم والمعرفة بالشي وتنكر حس البصرية مما اذ علة الرؤية هي الوجود ولما قرر فهي مسبوقة
فلو كان العالم مرئيا لله تع قبل وجوده لزم ان يكون موجودا قبل وجوده وانه محال اللهم الا
ان يقولوا بقدم العالم ووجوده في الازل كما قال الشيخ رشيد الدين المحدثات كلها كانت
موجودة على هذه الهيئات وكان الله تع رائيا اياها في الازل كما هو راء اياها الآن
وقد عرفت بطلان قدم العالم في صدر الكتاب ونقل ان الشيخ رجع من هذا القول بعدما وقعت
المناظرة بينه وبين الامام الزاهد نور الدين الصابوني على انه لا يثبت مدعاهم وهو ان
العالم مرئى لله تع قبل وجوده وايضا ان المعدوم لو كان مرئيا لله تع لكان الله تع رائيا
البياض المعدوم مثلا في الشعر الاسود وانه بط وذلك لانه تع لو راى بياض هذا الشعر
الاسود فاما في هذا الشعر او في محل آخر او لا في محل فعلى الاول يلزم اجتماع الضدين وهو بط وعلى
الثاني يلزم ان لا يكون بياض هذا الشعر بل جنسه وعلى الثالث قيام عرض لا في محل وانه محال
والمحالات ليست من قبيل المرئيات وقولهم ان عدم رؤية المعدوم نقص فيجب تنزيهه تع
عنه ممنوع لانه انما يلزم ذلك لو كانت اعنى رؤية المعدوم كمالا في نفس الامر واما اذا كانت
من المستحيلات فلا يلزم من نفيها نقص بل هو عين الكمال كما ان من عدم دخول الممتنعات
تحت القدرة لا يلزم النقص في القادرية واذا كان الامر كذلك فثبت ان المعدوم ليس بمرئى

قبل الوجود وهو المقصود ثم هذا البحث على مذهب من قال بالرؤية بمعنى العلم التام واتفقوا اي المعتزلة
مع ساير الملل على ان المعدوم الذي يستحيل وجوده كالممتنعات لا يتعلق برؤيته تع
يعني ان الله تع لا يرى المعدوم الممتنع بالاتفاق كما انه تع لا يرى المعدوم الممكن عندنا لما
عرفت آنفا من ان معنى الرؤية ما هو وعلتها ما هي وهذا ليس بنقص على الله تع لما مر
ان النقص انما يتصور اذا كان المستحيل ممكن الرؤية ولم يقدر الباري تع عليها واما
اذا لم يكن ممكن الرؤية فمن عدم رؤيته لا يلزم نقص كما لا يلزم من عدم دخوله تحت القدرة
عجز ونقص والله اعلم والمص انما اطنب الكلام في هذا المقام لانه من معظم خلافيات
الانام اذ كثير من الافهام قد غلطت واقدام الطاعنين فيها قد زلقت ونحن نسأل الله
ان يعصمنا من الزلق والطغيان انه ولي العصمة والملك المستعان ثم لما فرغ عن بيان الذات
والصفات وما يتوقف هو عليه شرع في بيان السمعيات من النبوة والمعاد واحواله واطلاق

فصل ارسال الرسل

الاسماء على الله تع والاحكام والامامة فقال فصل ارسال الرسل جمع رسول فعول من
السفارة وقد مر في صدر الكتاب ان القوم الذين هم قالوا بوجوب احتياج الناس
الى بعثة الرسل اختلفوا في انها هل هي واجبة على الله تع او محض لطف ورحمة منه باختياره
فقال اهل الحق انها لطف منه تع ورحمة للعالمين يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب
في ساير الالطاف يعني انه تع مختار في ان يرسل الرسل من البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب مبينين للناس
ما يحتاجون اليه من مصالح داريهم دار الدنيا ودار القرار كمعرفة الاشياء النافعة لنظام
عيشهم وحسن احوالهم والمنافية له وكمعرفة الثواب وما هو سبب له والعقاب وما هو
منشأ له مفيدين لهم اي للناس على وجه الارشاد والهداية الى ما من الاحكام الى يبلغوا به
اي بسبب تلك الاحكام بل بمعرفتها الدرجة العالية يعني الكمالات الدينية والدنياوية وذلك
لان الله تع لما خلق الجنة والنار وخلق لهما اهلا والاحوال الموصلة بعضها الى احديهما والاخر الى
الاخرى غير متميزة بالذات عند العقل اذ هو غير مستقل بذلك وجب الاحتياج الى البعثة فارسل الله
تع بفضله وكرمه رسلا لبيان ذلك حتى يستفيد العقل منهم الحكم فيما لا يستقل بدركه وبحيرته مثل الكلام
والرؤية والمعاد الجسماني وغير ذلك لئلا يكون للناس على الله حجة ويعضدهم فيما يستقل بمعرفته
كوجود الباري تع وعلمه وقدرته وحيوته ويأمن عن الخوف الحاصل عند الاتيان بالطاعات لكونه
تصرفا في ملك الله تع بلا اذن وعند الترك لكونه ترك الطاعة بسببه ويعلم بمواقع الافعال التي
يحسن تارة ويقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها والصنايع الخفية من الحاجات والضروريات
ويميز منافع الاغذية والادوية من مضارها بالانها لا يحصل بالتجربة الا بعد الادوار والاطوار
والازمنة متطاولة لا تفي بها الاعمار مع ما فيها من الحرمان عن كثير من مصالح المعاش والمعاد والوقوع
في المهالك والمضايق ويرغب في الحسنات باختيارهم بتفصيل الثواب ويحذر عن السيئات
باعلامهم بتفاصيل عقاب المعاصي والى غير ذلك من الفوايد التي في ارسالهم فلذلك قالت
المعتزلة بوجوبها على الله تع لكونها لطفا وصلاحا للعباد وخلافها جور وسفه وفساد والفلاسفة
بلزومها ايضا في حفظ نظام العالم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه على الله تع في الحكمة والعناية
الالهية والحق عند اهل الحق انها محض لطف من الله اللطيف حسن فعلها غير قبيح تركها على ما هو شان
ساير الافعال الاختيارية كما هو عند الاشاعرة واليه اشار بقوله في حيز الامكان اي ارسال
الرسل ليس بواجب على الله تع على معنى انه تع لو تركه لكان قبيحا وسفها كما قالت المعتزلة والفلاسفة
بل هو فضل منه ورحمة للعالمين ان شاء ارسله وان شاء تركه فقوله ارسال الرسل مبتدأ وخبره في حيز الامكان

بل في حيز الوجوب يعني انه لازم وجب على الله تع نظرا الى انه من مقتضيات الحكمة اي على سبيل الفضل والكرم لما فيه
من المصالح والحكم وهو مختار المص كما يدل عليه عبارته الدالة على الاضراب او على الترقي واليه ذهب
الماتريدية حيث قالوا انه من مقتضيات حكمة الباري تع فيستحيل ان لا يوجد كما ان ما علم انه
وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه تع لا على سبيل ايجاب الغير عليه تع او ايجابه بنفسه على
نفسه بحيث لا يكون له فيه اختيار كما زعم الخصم والوجوب بالحكمة لا ينافي الاختيار وحاصله
ان الارسال ممكن عند الاشعرية حتى لو لم يقع لم يلزم منه محال اذ لا مجال للعقل في شيء من تصرفات
المالك المطلق وواجب عند الماتريدية نظرا الى الحكمة والاختيار فيكون تركه محالا نظرا اليها
وهو لا يوجب ان لا يكون له اختيار في الترك كما لا يكون للشمس في وجود النهار عند طلوعها
كما هو مذهب الخصم وذلك لانهم اي الناس مجبولون مخلوقون بالطبع على السعفة والجهالة
ولكونهم خالية عن الادراكات والكمالات كلها في مبدأ الفطرة لكنهم في حد ذاتهم مستعدة
قابلون للزيادة اي الكمالات العلمية والعملية بالفيض والتعلم وبلوغ درجة الكمال اللائقة
يعني مستعدون للبلوغ بالتدريج الى درجة الكمال بان يحصل لهم بالفيض والتعلم ونحو ذلك
الادراكات المتعلقة بالاشياء واحوالها لان المبدأ الفياض عام الفيض وهو الباري تع
عندنا والعقل العاشر عند الفلاسفة وليس بخل من طرفه بل يفيض عليهم بحسب استعداداتهم
وقابلياتهم وهو اي الله الحكيم موصوف بالرأفة والرحمة يعني الانعام الجزيل والاحسان
الجميل على عباده اذ لا عجب من فضله الجسيم وكرمه العميم ان ينعم عليهم ويحسن اليهم على وفق مشيته
شأن بارسال رسول يبين ما يقصر العقل عن دركه من الامور التي ذكرناها واذا كان كذلك
فلا يمنع منه من الله تع ومن كرمه امدادهم اي كونه تع ممدا ومعينا لهم في تحصيل كمالاتهم سواء
كان ذلك الامداد منه جايزا او واجبا بما يوجب اي بدبهم بالامر كما يفيض وارسال الرسل
والهداية الى الطريق الحق الذي يوجب زوالها زوال السعفة عنهم حتى يتحلى نفوسهم بالادراكات
الظاهرية والباطنية المتعلقة بوجود الذات الواجب الوجود وبصفاته القديمة والسلبية
وما لاثار المتنوعة الصادرة عنه الدالة على كمالاته والوصفية وينقطع مواد النزاع بينهم لئلا
يفضي الى العصيان والاحقاد ولكن امر الاعمى هذا بيان مناسبة بينه تع وبين آدم في الامداد
للغير يعني يجوز انه تع ان يمد عباده في تحصيل مطالبهم العلمية والعملية حتى لا يقعوا في ورطة
الجهالة كما يمد شخص للاعمى بامره بسلوك الطريق الجادة اي الواسعة المستقيمة الموصلة الى البغية
اي مطلوبه ونهاه ان يحيد اي يميل من حاد عن الشيء يحيد حيودا وحيدودة فال عنه وهذه الجملة
نحيد
عطف على ام معنى الامر نهى الاعمى عن ان يميل ويخرج عنه عن الطريق الجادة وتذكير الطريق بذكر و
يؤنث ابتداء اولا وذكره ثانيا بجنبة اي بان يميل الى طرف اليمين واليسرة بان يميل الى طرف
اليسار لئلا يقع وهو تعليل للامر والنهي يعني امره بسلوك الطريق مستقيمة ونهاه عن الميلان
عنها لئلا يقع في المهاوي اي المساقط والمهالك ولا شك ان هذا الامر والنهي يعد في هذا
الشخص حكمة بل رأفة ورحمة في حق الاعمى فكذلك امر الله بسلوك طريق حق يوصل الى المط
تفضلا ورحمة للعباد اما بالوحي او بارسال الرسل ونهاهم عن المحظورات والشبهات كيلا يقع
فيما يوصلنا الى الشدايد والعقاب من ترك الواجبات والاشتغال بالمنهيات لقصور العقل
عن ادراك الامور التي يثاب على فعل بعضها ويعاقب على فعل بعضها وان كان فعل الاول
قبيحا عند العقل وفعل الثاني حسن عنده مع ان العالم ملكه هذا دليل على ان البعثة في حيز الامكان
اي هي محض فضل وكرم منه حتى لو تركها لا يكون قبيحا وذلك لان العالم مملوكه تع لايجاده
من العدم وللمالك استحقاق ان يتصرف في مملوكه كيف يشاء وعلى اي جهة اراد من الاطلاق

والاباحة والندب والوجوب و من الحضر اى المنع من الفعل والحرمة يعنى له ان يحكم تارة بجواز
التصرفات فى بعض مخلوقاته واخرى بالحرمة و ان تعلمه اى يبين المالك المطلق ما يتصرف فيه من
الجواز والمنع لعباده بارسال رسول بطريق الفضل والرأفة لان كل شئ ليس يقابل للوحى فيتنبه
الاحكام بارسال رسول سواء كان من جنسه حتى مملوكه المرسل اليه كنبينا عليه السلام او كان
من خلاف جنسه كجبرئيل المرسل الى محمد المرسل الى الجن ايضا لانه مختار يتصرف فى ملكه باى
جنس كان وفيه اشارة الى رد الكفرة المنكرين لارسال الرسل من البشر فان اعتقادهم
الرابع وزعمهم الضايع كان على ان الرسول من البشر ممتنع ويفرطون فيه ويقولون فى
نفى رسالتهم ما انتم الا بشر مثلنا وقال السمنية وبعض البراهمة لان منهم من قال بنبوة
آدم عم فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم عم فقط والمنجمية منهم جماعة من الخالصة انكروا
القيمة واستحلوا المحرمات وجماعة من الخطابية انكروا القيمة واستباحوا المحرمات
وتركوا الفرايض وان كل مؤمن يوحى اليه ولا حاجة الى رئيس مطلق يعنون به رسول الله وم
وبعض الصابئة فان بعضهم قد قال بنبوة شيث وادريس فقط والتناسخية انه
اى ارسال الرسل مطلقا اى سواء كان الرسول من البشر ام لا من لان الرسول لو اتى بما اى
بحكم اقتضاه العقل اى يرتضيه ويحسنه فيه بالباء الموحدة اى فيما يعقل كحسن غنية
مندوحة عن الاحتياج الى الرسول لان ما يحكم عليه بحسنه يفعله وما يحكم عليه بقبحه تركه فلا حاجة
الى الرسول اصلا ولا جدوى فى ارساله فيكون عبثا وهو لا يليق بالحكيم المطلق المدح الاخص
الواسعة تعالى ذلك غنية مندوحة اى سعة والجمع انداح وفى بعض النسخ ففيه غنية مندوحة
اى فى العقل عما اتى به الرسول مندوحة وعدم احتياج اليه فيه ولو اتى الرسول بما يأباه
اى بامر لا يرتضيه العقل بل يمنعه ويتركه لكونه قبيحا فهو اى ذلك الامر المأتى مردود
غير مقبول لان العقل حجة الله تع اجماعا من الامة لانه تع جعله مرشدا ودليلا على الامور
كلها فما ارتضاه فهو مقبول وما لا يرتضيه فمردود وارسال الرسول ايضا حجة تع فلو اتى به
بما يأباه العقل لزم التناقض بين حجج الله تع ولا يتناقض حجته تع واذا كان كذلك
فما يجيء به اى الامر الذى يعده العقل محالا يكون باطلا فيكون ما اتى به الرسول مما يأباه
العقل باطلا فيكون ارسال الرسل باطلا وحاصله ان العباد مكلفون بالاوامر والنواهى
وافعالهم منقسمة الى المحاسن والقبايح فالمحاسن مأمور بها والقبايح منهى عنها والعقل
كاف فى معرفة ذلك لانه جبل على الميل الى المحاسن والنفور عن القبايح فلا حاجة الى ارسال
الرسل قلنا الرسول يأتى بما قصر العقل عن معرفته وعجز عن ادراكه يعنى ان ما يأتى به الرسول قد
يكون مما يأباه العقل لقصوره عن دركه ومعرفته لا لاستحالته او يكون العقل كافيا
فى معرفته حتى يتناقض الحجج او استغنى عن الارسال لان الرسالة سفارة العبد فى سفر بين
القوم اصلح وجعل واسطة الاصلاح بين الله تع وبين ذوى الالباب والعقول من
خليقته اى مخلوقاته ليزيح من ازاح الصداء ازاله ليزيل الله تع بها اى بالرسالة عليهم
واعراضهم يعنى شبههم وشكوكهم حتى تنورت بنور البينات قلوبهم وصدورهم لان
الجهل بالشئ بمنزلة العلة والمرض للنفس لانها مخلوقة لادراك الحقايق واكتساب
الكمالات فلو جهلت عنه لسقمت بفوت كمالاتها فالله تع ارسل رسلا ليزيل بهم صداء
شكوكهم فيما اى فى امر قصرت عنه اى معرفته عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة كما ذكرناه
فى صدر هذا الفصل واما الاتيان بما يستقل العقل فى ادراكه فللمعاضدة والتأكيد
فانه بمنزلة الادلة المتواردة على مدلول واحد فان قلت توارد العلل المستقلة على مدلول

واحد

واحد غير جائز قلت قد يكون العرض زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة ولان المدلول الواحد بالذات
قد يكون له جهات فيتوارد عليه الادلة باعتبار تلك الجهات وهذا اعنى بيان قصور العقل عن
معرفة بعض الاشياء لان العقل ان وقف واطلع على الواجب الذى يستحيل العقل تركه
و على الممتنع الذى يستحيل العقل اثباته فلا نقف على الممكن الذى طرفا الاثبات والترك
فيه مستويان لان الاحكام بعضها واجبات وبعضها ممتنعات وبعضها ممكنات وان
فرض ان العقل كاف فى معرفة الوجبات ويستقل بان يحكم بانها ثابتة وينبغى ان يستقل
بها وفى معرفة الممتنعات والحكم عليها بانها غير ثابتة ولا يستقل بها اصلا لكنه غير كاف فى
معرفة الممكنات لاستواء طرفى الوقوع واللاوقوع فيها وح لا يقدر على ترجيح احد الطرفين على
الآخر وان العاقبة المحمودة يحتمل ان يكون فى طرف الفعل والرحمة فى طرف الترك وبالعكس
فالعقل يعجز فيه لقصوره عن التصرف فيها ويحتاج اذن الى معلم مؤيد من عند الله بالوحى
الالهى يطلع على عواقب الامور بالتلقين السماوى حتى تميز المراد من الاحكام من غير المراد
ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم كما روى كلم الناس على قدر عقولهم وهو الرسول فارسل الله
ارساله لبيان الاحكام فضلا منه ورحمة للعالمين كما قال تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
ومن شبه المنكرين ههنا ان المبعوث لا بد ان يعلم ان الباعث هو الله لا غيره اذ لعله من
القاء الجن والمحال انه لا سبيل اليه والجواب لا نم عدم الطريق الى ذلك لجواز ان ينصب الله تع
له دليلا على ذلك فيستدل به عليه او يخلق فيه علما ضروريا به ومنها ان المقصود من البعثة
هو التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم لعدم اشتماله على الفايدة للعبد لكونه فى حقه مضرة بحتة
ومشقة ظاهرة ولان فيه شغلا للقلب عما يجب عليه من غاية الاعمال ونهاية الكمال وهو التفكر
فى احوال الباري تع والاستغراق فى معرفته والفنا فى عظمته وعما يجوز عليه ويمتنع ولا
فائدة للمعبود ايضا فيه لتقدسه تع عن استفادة النفع ودفع الضرر والجواب ان ما فيه
من المنافع الدنيوية والخصايص الاخروية اكثر من ان تحصى والضرة العاجزة التى ذكرتموها
نسبتها الى المنافع العاجلة والآجلة التى فيه كنسبة القطرة الى اليم المحيط وهو ظاهر عند من
وقف على ظواهر الشريعة المصطفوية سيما الذين الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم
حق التأمل فوجدتم التكليف عين الاستغراق فى مطالعة جماله والفناء فى عظمة جلاله
فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم ثم اذا ادعى اى بعد علمت ان ارسال
الرسل من خيز الامكان عند بعض وفى خيز الوجوب عند آخر لو ادعى واحد من البشر الرسالة
فى زمان جوازها اى فى زمان جاز فيه ادعاء الرسالة كزمان بعثة نبينا آدم وزمان من
قبله لان دعوى الرسالة فيهما جائزة بخلاف زماننا هذا لان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء
اذ ينقطع رسالته تحت دائرة الرسالة والنبوة ولا يجوز دعوى الرسالة بعده واذا
ادعاها واحد فى زمان الجواز لا يجوز قبوله قبول قول المدعى اياها بدون المعجزة لانها امر سماوى
وفضل الهى والامور الالهية لا يثبت بمجرد الدعوى بل لا بد لها من معجزة شاهدة على الصدق
حتى تميز الصادق عن الكاذب فيها ولان تعين هذا المدعى للرسالة دون غيره
مما لا بد له من الدليل لان دعواه امر ممكن محتمل ان يكون كاذبا فى دعواه فيكون قبول
قوله كقبول قول بلا دليل الصدق وفيه رد الى الا دحية وبعض الباطنية حيث جوزوا
بعثة الرسول بلا دليل وتكليف اتباعه وهى اى المعجزة لغة ما هو مثبت للعجز لانها مأخوذة من
الاعجاز الذى حقيقته اثبات العجز وهو مأخوذ من العجز المضاد للقدرة فيكون وجوديا
وهو مذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابى هاشم من المعتزلة لان العجز عنده عدمى مع

انه جعله من الاعراض الموجودة عنده وخلافا للاصم بن كيسان فانه عنده جوهر لا عرض بناء على
ان جميع الموجودات عنده جوهر حتى البرودة والحرارة والسواد والبياض الى غير ذلك ثم
استعيرت لاظهار العجز ثم اسندت الى الامر الذي هو سبب العجز وجعلت اسما له كالامور
الصادرة عن النبي عم الخارقة للعادة فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتانيث
كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة واصطلاحا ظهور امر الهي من الفعل والترك
خارق للعادة اي ممتنع في العادة بمعنى ان العادة لم تجر بوقوعه وان كان ممكنا في نفسه
ظهورا في دار التكليف اي في زمان بقاء التكاليف فما ظهر عند ظهور اشراط الساعة
وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم
فلا يكون معجزة وكذا ما يظهر في الآخرة لان ما يقع فيها من الخوارق كتكلم الجوارح وغيره
ليس بمعجزة لاظهار هو متعلق بقوله ظهور امر يعني ظهور امر موصوف بكذا وكذا لاجل اظهار
صدق مدعي النبوة اظهار صدق من ادعى النبوة فان الظهور لاجل تكذيبه فيها ليس
بمعجزة او لتصديقه لكن في دعوى الالوهية او الكرامة فان الاول يسمى استدراجا
والثاني كرامة مع نكول اي عرض من يتحدى اي يطلب المعارضة والغلبة يقال تحدى
اقرانه اذا باراهم ونازعهم الغلبة في المقاولة والمقارعة به بذلك الامر والحاصل
ان المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله على وجه يعجز من يطلب المعارضة
باظهار ذلك الامر اي بعد نفسه قادرا على الاتيان بذلك الامر مع انه ليس بنبي
وانما قلنا مع انه ليس بنبي لان نبيا آخر يجوز ان يقدر على الاتيان بمثله بخلاف غير الانبياء
فانه يعجز عن معارضة وهو متعلق بالنكول اي يعرض ويعجز عن الاتيان بمثله مثل ذلك
الامر اعلم ان هذا التعريف رسمي للمعجزة واعتبر فيه قيود لو انتفى واحد منها انتفت
المعجزة احدها ان يكون الامر الهيا بحيث لا مدخل للعبد فيه كطلوع الشمس من مغربها م
عند الطلوع وسقوطها عند الوسيط وكرؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه وغير
ذلك ويكون امرا يقوم مقام امره تع فخرجت الافعال المخلوقة منه والكسب من العبد
كاشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ونحو ذلك لان تصديق النبي عم لا يحصل بمجرد
قوله من قبله انا نبي بل بما هو من قبل الله تع والامر اعم من ان يكون فعلا او عدما لان
النبي عم كما كان يظهر منه افعال خارقة كانفجار الماء من الاصابع ونحو ذلك كذلك
كان يظهر منه اعدام خارقة كعدم احراق النار وعدم اكل الغذاء مدة غير معتادة
وهو مع ذلك محفوظ الحيوة والصحة ونحو ذلك ولهذا قال امر الهي ومن اقتصر على ان المعجزة
فعل جعل منها كون النار بردا وسلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه بدون الاكل والشرب
ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه ومن قال ان لا يكون معتادا للنبي فقد اخطأ
لان قدرته عم مع عدم قدرة الغير عليه معجز فعدم المقدورية ليس شرطا للمعجزة والثالث
ان يكون ظهوره في الدنيا لما عرفت والرابع ان يكون ظهوره على يد من ادعى الرسالة ليعلم
انه صادق في دعواه لانه ان كان على يد غيره لا يدل على صدقه ويحترز به ايضا عن اخذ
الكاذب معجزة غيره من معاصره من الانبياء وجعلها حجة لنفسه والخامس ان يكون موافقا
لدعواه فلو قال معجزتي احياء الموتى فاتى بخارق آخر لم يدل على صدقه فلا يكون معجزة
السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا اياه حتى لو قال معجزتي ان تتكلم هذا الشجر بصدقي
فتكلم بانه مفتر كذاب لم يعد صدقه بل يوجب زيادة الاعتقاد بكذبه والسابع
ان يكون مقارنا للدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر

على يدي

على يدي كما موافقا للدعوى سابقا لم يدل على صدقه الآن بل يطالب بها عند الدعوى ولو عجز عن
الاتيان ثانيا كان كاذبا ويحترز به عن الكرامات والعلامات الارهاصية اي المتقدمة
على البعثة الدالة على تاسيس قاعدتها كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر وغير ذلك قبل
بعثة النبي عم فان قلت كيف يحترز عن تلك العلامات وقد عدوها في المعجزات قلت عدها
مبني على التغليب والتشبيه فان قلت فما الفرق بين الكرامات وبين هذه العلامات
قلت ان الخوارق الصادرة عن شخص قبل الدعوى اذا كانت منطبقة البعثة وتاكيد
قاعدتها فارهاص والا فكرامة محضة والخامس ان لا يمكن معارضته وان لم يكن معجزا وبهذا
احترز عن السحر والشعبذة والى هذه الامور الخمسة الاخيرة اشار بقوله لاظهار صدق مدعي
النبوة وذلك لان ظهور امر لاظهار صدق المدعي لا بد وان يكون على يده وموافقا لدعواه
ولا يكون مكذبا اياه وبهذا سقط ما قيل انه لا بد في التعريف من قيد الموافقة للدعوى للاحتراز
عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه كاذب وان كون الظهور مقارنا للنكول عن
التحدي يدل ايضا على عدم امكان المعارضة وهو ظ وعلى المقارنة لان معنى التحدي جهة
طلب المعارضة فيما جعله النبي عم شاهد صدق لدعواه فيه يكون الدعوى مربوطة بالمعجزة
وبهذا يعلم ان المقارنة عرفا وان كانت المعجزة متأخرة عن الدعوى في بعض الاوقات
وبهذا ظهر فساد ما قيل انه لا بد فيه من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن التحدي
الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وذلك لان ظهور امر لاظهار صدق المدعي
في دعواه لا يكون الا على يده ومن جهته كما عرفت وكذا اندفع ما قيل ان المعجزة قد تتأخر
عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما سيظهر مني يوم كذا فظهرت فيه لان المتأخر بزمان يسير
يعد في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان المتأخر بزمان متطاول فالمعجزة عنده من شرط
المقارنة هو ذلك القول المقارن للدعوى فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه
متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر المتأخر فهو لا يشترط
المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من النبي عم تكليف الناس بالتزام الشرع مع العدم
المعجزة او العلم بها واما اذا بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر فيصح عند
الامام ولم يصح عند القاضي واما ما قيل قوله ظهور امر ليس واقعا في موقعه لان المعجزة اسم
لنفس الامر الذي هو سبب العجز لا للظهور فليس بشيء لانه بعد التسليم يجوز ان يكون ذكره
لكونه شرطا لا لكونه جزءا ونفسها كيف لا وقد حقق المحققون بانه لا بد منه
ليحترز به عن الامر الذي احترزنا عنه وقال بعض القادحين من المنكرين للنبوة في المعجزات
ان تجويز خوارق العادات سفسطة ولو جوزناها لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء
البحر دهنا وعسلا واواني البيت رجالا ولجاز ايضا ان من اظهر المعجزة على يده غير
من ادعى النبوة الى غير ذلك من المحالات والجواب ان خوارق العادات امور ممكنة
في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها
ضروري وابداعها ليس اعجب من ابداع خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامهما
الذي يقول به والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وغير ذلك لا
ينافي الامكان الذاتي وقال بعضهم انها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان
اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان الكذب يجوز على كل واحد من اهله فهو
يوجب جوازه على الكل اذ ليس الكل الا نفس الآحاد وايضا انه غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم
حصول اليقين به فاثبات اليقين به مصادرة على المط والجواب ان التواتر احد طرق العلم

الضروري فالعلم الحاصل به ضروري فالقدح فيه كما ذكرتم مع كونه ظاهر الاندفاع كما عرفت في صدر الكتاب
لا يستحق الجواب ولما فرغ من بيان امكان البعثة وثبوت المعجزة شرع في بيان كيفية دلالتها
فقال ووجه دلالتها عند ظهورها على صدق دعوى الرسالة هي اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم
الضروري بالصدق عقيبه وان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه فان ظهور المعجزة على يد الكاذب ذب
وان كان ممكنا عقلا لكنه معلوم الانتفاء عادة كسائر العاديات وذلك انه اي الرسول
لما ادعى الرسالة وقال انه صادق في دعواي وحجته هي ان الله تعالى ارسلني اليكم ان يفعل اي
الله تعالى كذا او كذا كوقوف الجبل على رؤسكم وبعده عنكم عند اهتمامكم بتصديقي وجرمكم بتصديقي
وقربه منكم وسقوطه عليكم ان كذبتموني ويطردون على الغنا ويفعل الله تعالى ذلك الفعل كان
جوابا له اي كان ذلك الفعل منه اي من الله تعالى تصديقا له اي للرسول في دعواه الرسالة
فيكون ذلك الفعل من الله تعالى كقوله تعالى اي كصريح قوله تعالى له اي للرسول عقيب دعواه صدقت
انت يعني يكون ظهور الفعل على يد الرسول نازلا منزلة تصديق الله تعالى اياه بصريح مقالة له انت
صدقت في دعواك يا رسولي فيحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته كما ان الملك
العظيم الشأن بهذا يظهر وتمثيل لان ظهور الفعل على يدي الرسول بمنزلة صريح القول بالتصديق
اذا اذن الملك للناس بالولوج اي الدخول عليه اي الملك فلما احتشدوا فيه واجتمعوا حوله قام
واحد منهم وادعى الرسالة وقال يا ايها الملأ اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة ثم قال
ذلك الواحد للملك ايها الملك ان كنت انا صادقا في كلامي هذا فخالف انت يا ملك
عادتك المستمرة على ان لبس من شأنك ان تعاود وتمثيل واقرن دقيم من سريرك واقعد
عليه ثلثا فاذا فعل الملك ذلك يعني المخالفة والقيام ثلث مرات عند سماع هذا الكلام
من ذلك الشخص كان فعل الملك اياها منه اي من الملك تصديقا لدعواه اي الواحد نازلا خبر
بعد خبر اي كان ذلك الفعل من الملك نازلا منزلة صريح قوله اي قول الملك له اي للواحد صدقت
انت يا رجل في دعواك فيحصل للقوم علم ضروري عادي بصدقه في مقالته من غير ارتياب و
ان كان الكذب في نفسه ممكنا فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم
القطعي كعلمنا بان الجبل لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذلك قضية دعوى الرسالة واظهار
المعجزة فان قلت هذا من باب قياس الغائب على الشاهد نحكم فيه من حكم الشاهد لجواز ان يخالف حكم
الغائب ولئن سلمنا عدم المخالفة لكنه انما يفيد الظن في العمليات دون اليقين وقد
جعلتموه مفيدا لليقين في العلميات التي هي اساس الشرائع ولئن سلمناه لكنه انما يفيد
لمن حضر في المجلس وشاهد احوال القراين لا لمن غاب عنه ولم يشاهد الاحوال قلت هذا تمثيل
للتوضيح والتقرير في افادة المعجزة العلم الضروري العادي لا استدلال على اليقين وان عدم
مشاهدة الاحوال لا ينافي حصول العلم الضروري للغائبين عن المجلس لجواز تواتر العقلية اليهم
فيحصل لهم العلم كذلك فان قلت في ظهورها احتمالات تنافي الصدق والجزم به فكيف يكون
سببا للعلم الضروري عادة وذلك لانها تحتمل ان يكون مستندا الى النبي عم لا الى الله تعالى
اما لخاصية في نفسه او في مزاج حاصل في بدنه او لكونه ساحرا وطلسما اختص بمعرفته او لاطلاعه
على خواص بعض الاجسام ويتخذها ذريعة الى ذلك وان يكون مستندا الى بعض الملائكة والجن
او الى الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية التي لا تطلع عليها غيره فيجوز ان يتخذ ما علم وقوعه
من الغرائب ويجعله معجزا لنفسه وان يكون ابتداء عادة او تكرار عادة تحقق اجزاؤها لا معجزة بان يكون
خارقة للعادة وان يكون مما يعارض الا انه لم يبلغ الى من هو قادر على معارضته فلم يعارض
ولعله بلغه لكنه تركها للموافقة في اعلاء كلمة الدين او للاستهانة وقلة المبالاة به او للخوف لتشدد

الشوكة

الشوكة او لاشتغاله بما يحتاج اليه في تقويم معيشته او عارضه الا انها لم تظهر لمانع او ظهرت ثم
اخفاها الصحابة عند استيلائهم وطمسوا آثارها وان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء
الغرض في فعل الله على ما هو المذهب اما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا للمكلف واجابة
لدعوته او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبها او بالنظر
والاجتهاد في دفعها كما في انزال المتشابهات فمع بقاء هذه الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة تصريح
الباري تعالى بقوله ان الرسول صادق في دعواه لكنه لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب
في اخباره تعالى ولا سبيل الى معرفتها بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته
ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوتها بين المتقدمين بغير دليل السمع في حيز المنع قلت
الاحتمالات العقلية لا تقدح في العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم
بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات لا بالنفي ولا بالاثبات الى ما ذكرتم من الاحتمالات
القريبة والبعيدة كما لا تقدح امكان عدم حرارة النار في العلم الضروري الحسي بحرارتها
وايضا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم الضروري العادي بصدقه وبتصديق الله تعالى
اياه في دعواه من غير توقف الى اعتبار كلام واخبار كما مر في اثبات الكلام حيث صح التمسك
في اثباته بخبر النبي عم وباظهار المعجزة على يده بدون توقف الى اخبار الله تعالى بصدقه وهذا
ظاهر لا مجال فيه للمقال والله اعلم بحقيقة الحال والمآل فصل ثم اني بعد ما ثبت ان من ادعى النبوة
في زمان جوازها واظهر المعجزة على يده على وفق دعواه علمت كيفية دلالتها على صدقه فهو نبي
فاعلم ان تبيين النبي لغة فعيل مشتق اما من النبأ وهو الخبر فالنبي من اخبر عن الله تعالى فالفعيل
بمعنى الفاعل او من النبوة وهي ما ارتفع من الارض فالنبي من ارتفع شأنه وعلا قدره و
اشتهر مكانه فالفعيل بمعنى المفعول او من النبي وهو الطريق فالنبي عم وسيلة الى الله تعالى
لحصول المقصود واما عرفا فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى اصطفيتك من عبادي وارسلتك
اليهم فبلغهم احكامي ليهم ولا يشترط فيه شرط في الاستعداد وغيره وان كان لا يخلو عنه
في نفس الامر كما شرط ذلك عند الفلاسفة بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو
اعلم حيث يجعل رسالاته محمد بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة
بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس
بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان الى هنا اجماع الامة واما ما بعده الى آدم عم فمختلف فيه
وامه رضي الله عنها آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب المذكور وكنيته المشهورة
ابو القاسم وكناه جبرئيل ابا ابراهيم وهو رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة على يده وكل من هذا شأنه فهو نبي فقط لما بينا اما دعوى النبوة فتواترة
تواتر الحقها بالعيان حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والتمعان واما اظهار المعجزات فلانه
اتى بالخوارق التي تفصيل بعضها من الاحاد لكن القدر المشترك بينها وهو ظهور المعجزة بلغ حد التواتر
وهذا القدر كاف في حصول العلم العادي كانشقاق القمر بنصفين على ما دل عليه قوله تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر روى انس بن مالك رضه ان كفار مكة سألوا رسول الله ان
يريهم آية فاراهم القمر بشقين وكذا عن ابن عباس رضه قال انفلق فلقتين فلقة ذهبت
وفلقة بقيت وانجذاب الشجر اليابس حين طلب الاعرابي منه عم ان يشهد على نبوته دعى
شجرة وهي على شط الوادي فاقبلت اليه عم مخضرة الاوراق حتى قامت بين يديه ثم
وشهدت له بالنبوة وروي عن ابن عباس رضه انه قال قال لي اعرابي القدر انت يا محمد على ان لو
دعوت هذا العذق فيجيء فدعاه تعال نعم فدعاه فجاره ثم قال ارجع فرجع وروي ان ابا طالب قال يا محمد

ءم ادع هذه الشجرة تجيء لعندك فادعها فجاءت عنده ساعة وشهدت ثم قال ابو طالب
مرها بالذهاب الى مكانها فامره ءم فذهبت اليه ثم قال انت اصدق الناس ونحن نقول ثم لم يجعل
له نورا فما له من نور وتسليم الحجر عليه ءم روي عن علي بن ابي طالب انه قال كنت مع النبي ءم
بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل الا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله فالكلام
في الحجر للجنس وروي جابر بن سمرة قال قال رسول الله اني لاعرف حجرا بمكة يسلم علي قبل ان ابعث
واني لا اعرفه الآن فاللام للعهد وعده من المعجزات تغليب وقال انس كنا عند رسول الله
ءم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح وقال جعفر بن محمد عن ابيه انه ءم مرض
فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح الرمان والعنب ولما دعا العباس واهله من
السكفة اي العتبة وحيطان البيت ونبع الماء من بين اصابعه ءم قال جابر عطش الناس
يوم حديبية وكان للرسول ءم زكوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه ءم فقالوا ليس عندنا
ماء نتوضأ به ونشربه الا ما في زكوتك فوضع يده ءم في الزكوة فالماء اي جعل يفور من بين
اصابعه كامثال العيون فشربوا وتوضؤا وقال اكفاكم ثم قالوا لو كنا مائة الف لكفانا وكنا
خمسة عشر مائة وحنين الخشب قال جابر كان النبي ءم اذا خطب استند الى جذع النخلة
من سوار مسجد المدينة ثم صنع له ءم منبر واستوى عليه فصاحت النخلة حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي ءم من المنبر واخذها فضمها اليه ءم وجعلت النخلة تئن انين الصبي حتى سكت
وشكاية الناقة اليه ءم روي يعلى بن مرة الثقفي رض بينما نحن نسير مع النبي ءم مررنا
ببعير يستقى عليه فلما راى النبي ءم جرجر فوضع جرانه على النبي ءم وقال ابن صاحب هذا البعير
فجاءه صاحبه فقال انه اشتكى من كثرة العمل وقلة العلف فاحسن اليه فقبل منه وقيل
الشكاية من قصد صاحبها ذبحها بعد خدمتها له عشرين سنة النجوم التصوت وجران
البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الناقة براءة صاحبها عن السرقة وكشهادة
طبسه الاعرابي بنبوته ءم وشهادة الشاة المصلية اي المشوية بانها مسمومة روي عن جابر
ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله ءم فاخذ الرسول الذراع
فاكل منها ورهط من الصحابة معه ءم فقال رسول الله ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية و
دعاها فجاءت فقال اسممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني
الذراع قالت نعم قال ما اردت بذلك قالت قلت ان كان محمد نبيا فلن يضره وان لم يكن
نبيا استرحنا منه فعفى الرسول عنها ولم يعاقبها قيل عفى عنها اولا ولما مات صحابه امر بقتلها وتكثير
الجمع الكثير من الماء القليل روي ان النبي ءم حين رجع من غزوة الحديبية مع اصحابه اصابوا
بئرا لم يكن فيها ماء الا مقدار التوضي وهم عطاش فاخرجوا منها ماء واعطوه نبينا ءم فاخذه
وتمضمض به ثم القاه في البئر فامتلائت فشربوا وسقوا دوابهم وكانوا خلقا عظيما و
كاشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه وخرور الاوثان
وسجدة ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب ودر ضرع الشاة
الحرباء لام معبد وكونه جامع الخصالات الحسنة كالفصاحة والسماحة والشجاعة والصدق
والزهد والامانة والعفاف والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والترفع من الاغنياء
واهل الثروة والمصابرة على مشاق الرسالة التي لم يقف مثلها الى غيره ءم كما قال ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور وكونه مستجاب الدعوة
كما روي انه ءم دعا لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة
بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من

الغار

من الغار بقوله يا ارض خذيه فخسفت قوائم فرسه في الارض وغير ذلك من الآيات الباهرة والمعجزات
الظاهرة على يديه الدالة على صدقه ولما فرغ عن بعض المعجزات التي تفاصيلها في الاحاديث
شرع في المعجزة التي بلغت حد التواتر فقال واظهرها اي اظهر المعجزات وابينها القرآن المجيد
فهو من اعجب الآيات والعلامات لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما تعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء العرف بمهارتهم مع اشتماله على
الاخبار بالمغيبات ودقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح ومن ابين الدلالات
على نبوته ءم وصدقه في دعواه اذ هو انه عقلية تعرف بالعقل كونه معجزة وكونه من
عند الله لا من عند رسوله لجزالة نظمه ودقايقه ولا تحتاج الى النقل باقية في كل زمان دايرة
بين سائر الكتب على كل لسان في كل مكان بخلاف سائر المعجزات ولن تزول بهو جلد
الى يوم القيمة بل باقية دون كل معجز اي حال كونها متجاوزة سائر المعجزات في البقاء او
هي باقية بعد كل معجز لحجابها على كل الالسنة واهل اللغات المختلفة فيكون دون
بمعنى بعد بامرين اي بغاية نظمه العجيب وتاليفه الغريب وجوه النظم وانواعه من
الاشعار والخطب والرسايل اي كل نظم كلام الفصحاء من العرب العرباء بحيث لا يماثله
بوجه من الوجوه وطريق من الطرق على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى عند المتاملين
والمتفكرين والنظم جمع اللؤلؤ في السلك واصطلاحا ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني
متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالبها في النطق وضم بعضها الى بعض
كيف ما اتفق وقيل الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فيكون النظم بمعنى المنظوم و
فيه اشارة الى ان كلمات القرآن كالدرر وتحدى النبي ءم به اي بالقرآن جميع الامم
من فصحاء عصره وبلغاء دهره من المنكرين وطلبهم للمعارضة حتى يوتون بمثله وقرعهم
بالافحام يقال قرعت الشيء اقرعه ضربته ومقارعة الابطال ضرب بعضهم بعضا يعني غلبهم
واسكتهم مع كونهم احرص الناس على المباراة سيما بالقرآن فلم يتصد اي لم يتعرض للاتيان
بما يوازيه اي بما يساوي القرآن فيما فيه من الفصاحة والبلاغة او يدانيه اي
يقاربه في حسن النظم والتوصيف وان لم يكن مساويا له بل واحد من مصاقع الخطباء
المصقع البليغ يقال الخطيب مصقع اي مجهر من بين خطبته بانه ياخذ في كل جانب من الكلام ولم
ينهض اي لم يقم بمقدار سورة لان ما دون السورة ليس بمعجزة منه من القرآن ناهض
اي قايم من فحول الشعراء اي من فصحائهم وبلغائهم مع انهم لم يكونوا قليلين ليكون لهم عذر
في عدم القيام والاتيان باقصر سورة منه بل هم كانوا اكثر من حصا البطحاء جمع ابطح وهو
مسيل واسع فيه دقاق الحصى واوفر عددا من رمال الدهناء هي ارض ذات رمال من
بلاد بني تميم والغرض بيان كثرتهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وعدم اتيانهم بمقدار
سورة ليس لقلتهم ودهشتهم بل لعجزهم وعدم قدرتهم عليه واذا لم يقدروا على المعارضة
بالقرآن مع كثرتهم وتهالكهم عليها وفرط حميتهم وعصبيتهم فيها وبذل وسعهم في اطفاء
النواير فطمس اثاره وخوضهم على المباهات والمباريات وركوبهم الشطط في هذا الباب
فدل عجزهم مع كمال معرفتهم وبلاغتهم الى غير ذلك مما ذكر على انه اي القرآن كان معجزة من الله
تع لتصديق نبيه ءم لان من نظر فيما يشتمل هو عليه نظرا صحيحا وفكرا صائبا فيما يتعلق
بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيه من دقايق
الحكم والمصالح علم قطعا انه ليس الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا
صادقا ولا يقطن بهم اي بهذه الكثرة وعجزهم عن المعارضة به وهم اي والحال انهم كانوا اكثر خليقة

انه ع

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى بالله حسيبا

اى مخلوقاته حقداً ناشئاً من جهة الحقد والحسد فى الدين القويم واكثرهم عصبية اى من جهة التعصب و
لحمية الجاهلية فى الطريق المستقيم انهم مفعول اول لم فاعل الظن اى لا نظن بهم انهم امتنعوا
عن المعارضة وتركوها مع القدرة عليها لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات وغير ذلك كما زعم الوراق وهو الذى انتقل عن مذهب القدرية الى الثنوية ان حروبهم
معه ع م شغلتهم عن المعارضة والجواب انه ع م كان بمكة ثلث عشرة سنة يتحداهم
ولم يكن بينهم فى تلك المدة حراب ولا طعان فبطل زعمه كما بطل زعم من قال انهم عارضوه
لكنها لم تنقل لمانع كما مر كيف امتنعوا عنها والحال انهم قد خاطروا اى اوقعوا فى الخبط
مهجهم العزيزة جمع مهجة وهى بقية الروح والمراد الارواح وبذلوا اموالهم النفيسة لدفع
النبى ع م واهلاكه وتحملون المشاق الشديدة والمتاعب الصعبة من الامور الشاقة
على الانفس من حر العساكر هذا بيان تحمل المشاق ومن تجريد البواتر جمع باترة من البتر
وهو القطع اى سل السيوف القواطع من اغمادها ومن حمل الرماح الخواطر اى ذوات
الحدة والحلوة الالسنة والخوض اى الشروع والوقوع فى المهالك والمضايق ومن
التحم على وزن التفعل اى الدخول من غير روية وفكر فى غمرات المعارك جمع غمرة وهى
الشدة والمعارك مواضع الحروب وانما ارتكبوا هذه الامور الشديدة الصعبة
لاطفاء نوره اى نور القران ونور مدعى النبوة واخماد شرارة ناره لكن لم يحصل غرضهم
بل طمس نورهم وخمدت نارهم فوقعوا فى ظلمات لا يبصرون صم بكم عمى فهم لا يعقلون
والحال ان النبى ع م قد تحدى اى طلبهم للمعارضة به اى بالقران يعنى لم يتصد احد
منهم للمعارضة حال كونهم مضطرين ملجائين للمعارضة بالقران اولاً هذا اشارة الى
ما راعى فى هذه القضية من المبالغة فى الارشاد وحسن التدريج فى الحجاج حيث دعا ام
مصاقع الفصحاء والبلغاء من العرب العرباء اولاً الى الاتيان باقصر سورة مثله
واظهر السبق اخراً وحاصله ان النبى ع م لما راى عنادهم ولجاجهم دعاهم الى المعارضة
والجاءهم اليها فعين لهم طريقين طريق المعارضة بالحروف اولاً لانها اسهل و
بالتقديم الزم ثم طريق المقارعة بالسيوف ثانياً حتى يقتلوا او يعترفوا بنبوته ع م
فلم يعارضوه اى لم يتحدوا به الا بالسيف وحده دون القران وهو كالتحدى نفعا
فاختاروا طريق المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة لعلمهم بما فيه من
الفصاحة والبلاغة واعترافهم بانه ليس من جنس خطب الخطباء واشعار الشعراء وان
له حلاوة وعليه طلاوة وكذلك المعنى مع كمال حذاقتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم
للاسلام لم يجد وافيه للطعن مجالاً ولم يوردوا فى القدح مقالاً ونسبوه الى السحر كما
هو داب المحجوج والمبهوت تعجباً لما فيه من الفوائد واللطايف وعجايب من
الزوايد والدقايق وانما قال ان النبى ع م قد تحدى به وهم لم يقدروا على معارضته
اما التحدى فقد تواتر بايات كثيرة فى القران نحو قوله تع وان كنتم فى ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الى غير ذلك واما انهم لم يقدروا على المعارضة فلانهم لو
قدروا عليها لعارضوه ولو عارضوه فى اقصر سورة واتوا بمثله لظهرت وشهرت
اى لنقلت الينا اى لنقل اعداء النبى ع م ذلك كما نقل ادلة ذوى القران لتوفر الدواعى
وعدم الموانع سيما والخصوم احرص الناس على اشاعة ما يهدمه واكثر من المحبين للنبى ع م
الا يرى ان هذيان مسيلمة لم يندرس وما هجوا به رسول الله لم ينطمس مع كثرة اعوان
الاسلام واشياع النبى ع م بعد ذلك فلو وقعت المعارضة لنقلت الينا قطعاً كقصص

الانبياء الماضية وكيفية اى كيفية موتهم وقتالهم لان النبى ع م لو علم انهم قد عارضوه واتوا بمثله
لا يمتنع عن معارضتهم بالسيف لان الحجة القاطعة اذا لم تنقض حدة فهو مخراق لاعب
وبالجملة ان الشخص اذا انتصب بين الجبابرة والعتاة والمتصلبين فى المدافعة والعناد
مع ضعفه وقلة اعوانه وانصاره للحرب معهم ولقمعهم وقهرهم وتسفيه اراءهم وتسفيه
احلامهم وابطال مللهم وهدم دورهم وقصورهم واظهار دينه على اديانهم فعجزوا ان
يقدروا على دفعه مع كثرة عددهم وتمام عددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم افلا
يكون ذلك الا بعون الهى وتاييد سماوى والا يكون الامتناع عن المعارضة
لعجزهم واضطرارهم لا لقدرتهم واختيارهم والا يكون ذلك الشخص نبياً صادقاً
فى دعواه والا يدل ايضاً على نبوته اظهار دعوى الرسالة بين الاكاسرة الذين
هم عن الحق ناكسون وبطريق البغى والضلالة طالبون فى زمان فترة الرسل وتفرق
السبل فى اودية الضلال وفشو الحسد والجدال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد
البنات والفرس على تعظيم النيران ووطى الامهات والترك على تخريب البلاد
وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الشجر واحراق انفسهم بالنيران
واليهود على الجحود والتحريف وان عزيراً ابن الله والنصارى على ان عيسى ابن الله
وغير ذلك من الكفر والضلال والبيان انهم احوال المبداء والمعاد ومكارم الاخلاق والاحكام
والاداب والى فنون الحكمة العملية والعلمية والمصالح الدينية والدنيوية مع انه ع م
نشاء من مكة وهى خالية عن الكتب العلمية والعملية خالية عن المباحث الحقيقية والنبى ع م
لم يواظب على القراءة والاستفادة ولم يثابر على البحث والمطالعة وانقضى من عمره اربعون
سنة على هذه الصفة فظهور هذه الامثال على يده واظهار دينه على الدين كله وتنوير
العالم بنور ايمانه بحيث قد اشرقت الارض بنور باشراق الشمس فى كبد السماء وصارت
مصابيح الحكماء كسراج الكلب من اقبح المعجزة ظاهرة وحجة قاطعة على صدق ما
ادعاه فلا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوة رسولنا محمد ع م بالايات
الظاهرة والمعجزات الباهرة ثبت لدينا نبوة سائر الانبياء ع م باخباره اى اخبار
رسولنا ع م ايانا كما ثبت نبوته عند الامم السالفة باخبار نبيهم اياهم بنبوته ولا شئ فيه
من الدور لانه اى رسولنا ع م قد اخبر بنبوتهم وظهور معجزاتهم وهو صادق فى كل ما يقول
ويخبر به ولكن اشترط بصدقه ولان الكلام المنزل ايضاً دل على نبوتهم وظهور معجزاتهم فى
عصرهم وثبت ايضاً انه اى رسولنا محمد ع م رسول الله الى كافة الناس اى مبعوث
الى الثقلين العرب والعجم بل الانس والجن لان ذكر الناس لكونه كلاماً فى مقابلة النصارى
لا ينفى كونه ع م مبعوثاً الى الجن ايضاً لا انه مبعوث الى العرب خاصة وفيه تنبيه
على افضليته لكونه خاتمهم وتتمتهم وكون شريعته ناسخة لشريعتهم كما زعم النصارى
واليهود من ان الاحتياج الى النبى ع م للعرب خاصة دون اهل الكتاب لاستغنائهم
بنبيهم عن نبى اخر قلنا بل احتياجهم الى نبينا ع م اشد واكثر ليفوزوا بالسعادات
الدنيوية والكرامات الاخروية لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله واما الدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين اى لا نبى بعده ولا
نسخ لشريعته فهو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه
المعجز قد شهد بذلك ايضاً قطعاً لانه قال تع وما ارسلناك الا كافة للناس وحال كافة للناس لا
بان كافة حال من الكاف والتاء فيه للمبالغة اى ما ارسلناك الا حال كونك كافاً للناس

ثبوت نبوة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم

في الشرك ا وصفة المصدر محذوف اي الا رسالة كافة اي شاملة لجميع الناس وهذا اعدل شاهد على
عموم البعثة وكذا قوله تع قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ولكن رسول الله وخاتم النبيين
ليظهره على الدين كله ولانه عم قال بعثت الى الاسود والاحمر وللاجماع والتواتر على انه عم
دعى اليهود والنصارى وقيصر وكسرى الى دينه فان قلت في القران ما يدل على ان التورية
والانجيل هدى للناس وبينات فيخص بداية القران للعرب وان بعثة محمد عم مختص
للعرب على ما يشير اليه قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه قلت هما كانا هدى
لهم قبل نزول القران واما بعده فالمهدي هو القران وليس الا اذ كانا هدى لهم الى الايمان
بمحمد عم والاتباع بشريعته لما فيهما من الاشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء واما قضية
اللسان فهو دلالة الايات والاجماع على عموم البعثة تمنعانا وما ارسلنا من رسول الى
قوم الا بلسان قومه شتاتهم منهم وهذا لا يدل على التخصيص ثم لا بد ان يكون للرسول ذكرا
قبل خلافا للاشعري عاقلا بالغا من الان الانوثة تنافي الاشتهار والدعوة لان النساء
امرن بالقرار في البيوت وانهن ناقصات العقل والدين وهما منافيان للاشتهار والدعوة
وتدبير الامور على ما ينبغي ولهذا لا يصلحن للقضاء والصلوة فكيف بالنبوة وانهن ناقصات
العقل والدين وهما منافيان للاشتهار فان قلت فما معنى قوله عم اربع بنات ام موسى وام عيسى وامراة
فرعون وحوا زوجة آدم قلت هو الخبر الواحد غير معلوم الثبوت على انه مردود لمخالفة
الكتاب قال الله تع وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم ولان الصبي والمجنون والعبد
قاصرون عن تدبير الامور الدينية والدنيوية لقصورهم ولا يتهيئ في النبوة لا بد من كمال التصرفات
في الامور والولاية وكذا يجب ان يكون النبي عم اعقل اهل زمانه واذكاهم واكملهم
رايا ولو في الصبا كعيسى ويحيى عم ليكون كاملا ومكملا وان يكون احسنهم اي احسن زمانه
خلقا بالضم وخلقا بالفتح اي يكون سالما عن العيوب المنفرة كالبخل والحسد ودناءة
الآباء والامهات والبرص والجذام ونحو ذلك من الامور التي تنفر الطبع عنها ليميلوا
اليه ميلا كليا وان يكون معصوما في افعاله واقواله عما يشينه عن الامور التي يورثه
عيبا كالغلظة والفظاظة والخيانة والاكل على الطريق والحجامة والكذب والسهو الى
غير ذلك من الامور المخلة بحكمة البعثة من اداء الشرائع ليصح الاتباع والاطاعة به وكان
كل ذلك من الخصال الحميدة موجودا في نبينا عم ولما اشار اجمالا الى ان الانبياء
معصومون عن الامور التي تبطل فايدة البعثة اراد ان يبين عصمتهم مفصلا فقال والعصمة
وهي عند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور وانما تحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات لان النفس اذا اتصفت بالعفة ثم انضاف اليها العلم التام بما في
المعصية من مضرة وفي الطاعة منفعة صار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة
لان الصفات النفسانية يكون احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج واما عندنا فهي عدم
خلق الله تع الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره عليه وهي ثابتة في الانبياء
بتتابع الوحي والبيان من الله تع بالاوامر والنواهي وبالاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا
من الصغائر وترك الاولى بان يعاتبوا عليه وقال قوم هي خاصية في نفس الشخص او
في بدنه بسببها يمتنع صدور الذنب عنه ورد بانه لو كان كذلك لما استحق المعصوم
المدح بذلك اذ لا اختيار له في ذلك ولما جاز تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي
وهو ظ والاجماع على انه مكلف بما يتعلق بالمعرفة وترك الذنوب وعلى انه يثاب به
ولو كان الذنب ممتنعا عنه لم يكن الامر كذلك وبالجملة انما ليقوا عنهم صدوره عن الانبياء

من الصغاير

من القبايح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه ولا والثاني اما
ان يكون كفرا او غيره وهو اما ان يكون كبيرة او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
او غير منفرة كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد الوحي او قبله وهذه عشرون احتمالات حاصلة
من ضرب الخمسة في الاربعة فاجتمع اهل الشرايع على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما يتعلق
بالتبليغ بعد الوحي وقبله وجوزه القاضي سهوا زعما منه انه غير مخل للتصديق المقصود
للمعجزة ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني وكثير من العلماء لدلالة المعجزة على صدقهم
واجتمعت الامة ايضا على ان العصمة عن تعمد الكفر ثابتة لهم قبل الوحي وبعده خلافا
للازارقة من الخوارج لانهم جوزوا صدور الذنب عنهم عم سواء كان كبيرة او صغيرة
وكل ذنب عندهم كفر والشيعة اجمعوا على عصمتهم عن الكبيرة والصغيرة قبل الوحي وبعده
عمدا كان او سهوا لا خلاف فيها بالدعوة الى الاتباع لكنهم جوزوا اظهار الكفر عند التهلكة
تقية واحترازا عن القاء النفس المنهي عنه فيها ورد بان اولى الاوقات بالتقية والاحتراز
ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وعصمتهم عن المعاصي يعني الكباير عمدا
كانت او سهوا بعد الوحي فقبله كذلك اي ثابتة لهم لثبوت عصمتهم عن الكفر كذلك عند
اكثر المعتزلة لئلا يزول الثقة عنهم بالكلية لانها توجب النفرة وهي تمنع عن الاتباع فيفوت
مصلحة البعثة وعندنا يجوز صدور الكباير عنهم قبل الوحي ولو بالعمد نادرا قليلا اذ
لا دلالة للمعجزة على الامتناع ولا حكم للعقل فيه بالامتناع اذ لا يجب على الخلق قبول قولهم
قبله فلا يشترط العصمة قبله واما بعد الوحي سواء كانت عمدا او سهوا فلا فعندنا سمعا
وعند المعتزلة عقلا خلافا للحشوية فانهم جوزوا صدورها منهم عمدا بعده واما صدورها
بعده سهوا فجوزه الاكثرون وكذا صدور الصغاير عمدا بعده جوزه الجمهور خلافا
للجبائي من المعتزلة واتباعه فانهم لم يجوزوه واما سهوا فجائز بالاتفاق الا الصغاير
المنفرة المنافية لحكمة البعثة كسرقة لقمة او حبة فانها غير جائزة بالاتفاق
واما قبل الوحي يعني صدور الصغاير قبله مطلقا اي سواء كان عمدا او سهوا فجائز
اتفاقا خلافا لبعض المعتزلة فانهم لم يجوزوا الصغاير الخسيسة دون غيرها واما الشيعة
فمنعوا صدورها مطلقا فالمذهب عندنا منع الكفر مطلقا اعني سواء كان عمدا او سهوا
قبل الوحي او بعده والكذب المنافي صدقه فيما دلت المعجزة عليه قبله ومنع الكباير بعده
مطلقا والصغاير عمدا لا سهوا فان الصغاير بعده جائز سهوا لكن بشرط ان لا يقروا
عليها اذا سهوا ومذهب جمهور المعتزلة منع الكفر والكباير مطلقا قبل الوحي وبعده ومذهب
الروافض منع المعاصي قبله وبعده مطلقا واحتجاجهم بان قصص الانبياء المذكورة في القران
توهم صدور الذنب عنهم مطلقا قبل الوحي وبعده مدفوع اما لانها فما كان منقولا بطريق
الاحاد واما كانت قبل البعثة او من قبيل ترك الاولى لان ترك الاولى بالنسبة اليهم
امر عظيم فان حسنات الابرار سيئات المقربين ولهذا سمي بالذنب او من قبيل الصغاير
التي صدرت عنهم سهوا وانما قلنا كذلك لان نسبة الخطا الى الرواة اسهل من نسبة
المعاصي الى الانبياء لثبوت عصمتهم بالدلائل القطعية وتفصيل هذا مذكور في المطولات
ومن اراد الاطلاع عليها فعليه الرجوع اليها ولما فرغ عن بيان ثبوت نبوتهم وعصمتهم شرع في
بيان من هو اقدمهم ومن هو خاتمهم ومن هو افضلهم فقال اول الانبياء آدم عم لان الكتاب
قد نطق بانه قد امر ونهي بالوحي لا لغيره لانه قد وقع في زمان لم يكن نبي قبله ومعه ولان
السنة والاجماع شاهد صدق على نبوته فمن انكرها فقد كفر على ما نقل وآخرهم محمد عم

اي هو نبي لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته لان ربه قد شهد بذلك قطعا في كتابه الكريم بقوله ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله فان قيل ان عيسى حيا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا
ويصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي على ما ورد به الحديث قلنا بل لكنه على شريعة
نبينا ع م لانه لاتباعه لكون شريعته منسوخة فلا يكون اليه وحي ونصب احكام مخالفة
لاحكام نبينا ع م على ما قال ع م في حق موسى ع م انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فثبت
انه خاتم الانبياء يعني انه لا يجيء بعده بما يخالف شريعته وهو اي محمد ع م افضلهم
يعني اجمع المسلمون على ان محمدا ع م افضل الانبياء لقوله تع كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا
ولا شك في ان خير الامة وفضلهم انما يكون بحسب خيرية دينهم وفضله وكمالهم فيه فلما
كانت امته اي امة محمد ع م خير الامم وافضلهم كان هو اي محمد ع م خير الانبياء لان الامم
يتفاوتون بينهم في دينهم بحسب خيرية نبيهم ع م ولانه مبعوث الى الانس والجن وخاتم الانبياء
والرسل ومعجزته باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان الى غير ذلك من التخصيص
التي لا تعد ولا تحصى ولا يحصل شيء من تلك التخصيص لاحد من الانبياء فيكون خيرهم ع م
ولان الانسان بعضهم ناقص كالعوام وبعضهم كامل غير قادر على التكميل كالاولياء وبعضهم
كامل ومكمل كالانبياء ولكن الكمال والتكميل انما يكونان بالقوتين النظرية والعملية واكمل
الكمالات النظرية هو معرفة الله تع والعملية طاعة الله تع ومن كانت درجته في كمالات
هاتين المرتبتين اعلى كانت نبوته اكمل واقوى ولا شك ان نبينا محمد ع م كان في اعلى
مراتب تلك الكمالات لانه صاحب الشريعة الزهراء والملة الغراء والحجة البيضاء
والدين القويم والصراط المستقيم وانه دعى الخلق الى ما يقتضيه العقل الصحيح من التوحيد
المحض والعبادات الخالصة والسنن العادلة والسياسات الفاضلة وهدم الرسوم
الجائرة والعادات الفاسدة حتى ازال الجهالات الفاحشة والضلالات الباطلة
التي تاججت في فترة الرسل من التحريف والجحود وتكذيب المسيح والنصارى بالحلول والتثليث
وغير ذلك كما ذكرنا وصارت الملة الحنيفية لائحة المنار باقية الاثار كثيرة الاعوان
قوية الاركان في عامة البلدان وانطلقت الالسنة بتوحيد الملك العلام وتنورت
العقول بمعرفة خالق الانام فكان تكميل النقص في القوة النظرية والعملية بسبب مقدمه
المبارك ع م اكمل واظهر مما كان بسبب مقدم موسى ع م وعيسى وغيرهما اذ دعوة موسى ع م
كانت مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الينا كالقطرة بالنسبة الى اليم وما امن
بعيسى الا شرذمة ثم الجم الغفير منهم وقعوا في التثليث فعلم ان نبينا محمد ع م افضل
الانبياء وسيد الاصفياء وسند الاولياء وما روي عنه ع م لا تخيروني على موسى ع م ولا ينبغي
لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى ولا تفضلوني على اخي يونس فتواضع منه ع م وخلق عظيم
على ان معنى الاحاديث لا تفضلوني على احد من الانبياء من تلقاء انفسكم فانكم لستم
على يقين تتفاوت مراتب الانبياء والرسل حتى تمكنوا في الحكم بالافضلية والمفضولية
فيما بينهم بل هو شان علام الغيوب ولذلك اضاف تفضيل بعضهم على بعض الى نفسه
في قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض واما قوله ع م انا سيد ولد ادم فهو
وان لم يدل ظاهرا على افضليته ع م على ادم لكنه في قوة انا سيد هذا الجنس يعني البشر كما
يقال افضل بني ادم فلان ويراد به افضل الانسان كلهم فلان ويدل عليه العرف هذا اعلم
انهم اختلفوا في الافضل من الانبياء بعده ع م فقيل هو ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته

وكثرة

وكثرة مجاهدته وقيل ابراهيم ع م لزيادة توكله وطمانينة قلبه وقيل موسى ع م لكونه كليم الله وقيل عيسى ع م
لكونه روح الله وصفيه والقول انهم كالحلقة المفرغة التي لا يدرى طرفاها ولما نقل بطريق
الاحاد ان النبي ع م سئل عن عدد الانبياء فقال ع م مائة الف واربعة وعشرون الفا
وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا وعن عدد الرسل فقال ع م ثلثمائة وثلثة عشر
ولا يفيد خبر الواحد على تقدير شموله لجميع صحة الشرائط الا الظن وهو غير معتبر في باب الاعتقادات
سيما عند اختلاف الرواية ولا نعين نحن معاشر اهل الحق عددا معينا اي عددا للانبياء
كيلا يدخل فيهم من ليس منهم بان يذكر عدد اكثر من عددهم او لئلا يخرج منهم من هو
منهم بان يذكر عدد اقل من عددهم فالاولى ان لا نسمي عددا معينا لعدم الامن فيه من الكفر
اذ خبر الواحد لا يفيد اليقين خصوصا في مقابلة النص كقوله تع منهم من قصصنا عليكم ومنهم
اصحاب الكتاب
من لم نقصص في التعيين عد غير النبي من الانبياء او عد النبي من غير الانبياء وهو كفر تنبيه اصحاب
الكتاب من الرسل سبعة شيث وادريس وداود وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ع م والكتب
مائة واربعة خمسون لشيث ع م وثلاثون لادريس ع م وعشرون لابراهيم ع م وواحد وهو
توريته لموسى ع م وزبور لداود ع م وانجيل لعيسى ع م وفرقان لمحمد ع م نزل الصحف بابراهيم في اول
يوم من رمضان وقيل اول ليلة منه وبعد خمسمائة سنة نزل التورية في ليلة سادسة من رمضان
وبعد خمسمائة سنة نزل الزبور في اليوم الثالث عشر من رمضان وبعد مضي الف سنة ومائتين او
سبعمائة سنة نزل الانجيل في اليوم الرابع من رمضان وبعد مضي ثلثمائة وستين سنة او سبعمائة سنة
او خمسمائة سنة وستين نزل الفرقان في الليلة الخامسة والعشرين من رمضان واما في نزول صحف
شيث وادريس ففيه اختلاف والله اعلم واحكم والمعراج لنبينا ع م بالكتاب والسنة والاجماع
والخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او به وبجسده معا الى المسجد الاقصى وفي
السماء والمصنف اشار الى ما هو الحق بقوله في اليقظة بشخصه حق يعني المعراج ثابت في اليقظة
بجسده بالكتاب والخبر المشهور والاجماع فمن رده وانكر فقد ابتدع او كفر فقوله في اليقظة
اشارة الى الرد على من زعم انه كان في المنام متمسكا بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله
ما فقد جسد محمد رسول الله ليلة المعراج وعن معاوية انه سئل عن المعراج فقال انها كانت رؤيا صالحة
وقد قال تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس ووجه الرد بعد صحته انه لا يصلح
حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة بهم وان
جسد محمد ع م لم يفارق روحه ليلة المعراج بل كان المعراج للروح والجسد معا وان المراد
بالرؤيا الرؤيا بالعين وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط وذلك
لان النبي ع م لو ادعى المعراج في المنام او بالروح لما انكره احد غاية الانكار وقد ارتد بعض
منهم بالتردد في صدق النبي ع م فيه واعلم انه ليس المراد من قولنا قوله كذا وكذا اشارة
الى كذا او كذا انكار المعراج في المنام او بالروح بل الرد على الخصم في انكار المعراج الواقع في اليقظة
بشخصه ولما تبين ان المعراج كان في اليقظة بجسده اراد ان يبين انه من اين الى اين
فقال من مكة الى البيت المقدس وهو المسجد الاقصى ثابت بالنص فمنكره كافر يعني ان سراه من
من مكة الى المسجد الاقصى ثبت بالنص وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى الاية وفيه ايضا رد على الزاعمين بانه في المنام او بالروح وان من بيت المقدس
في تلك الليلة الى السماء ففيه رد على من زعم انه في اليقظة بشخصه الى بيت المقدس فقط
ومن السماء الى حيث شاء الله عز وجل اليه ولم ينقل الى موضع كذا اشارة الى ان المختار
عنده التوقف لا ما قال بعضهم انه من السماء الى الجنة وبعضهم الى العرش وبعضهم الى فوق العرش

وبعضهم الى طرف العالم فبالاخبار يعني المعراج من المسجد الاقصى الى السماء ومنه الى ما شاء الله ثابت بالاحاديث ولكنه الى السماء بالخبر المشهور ومنكره مبتدع لا كافر ومنها الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك بالاحاديث فمنكره ليس بكافر ولا بمبتدع ثم الصحيح انه عم راى ربه بفؤاده لا بعينه كما مر في بحث الرؤية ولما استدل من انكره في اليقظة بالجسد بان الخرق والالتيام في السموات ممتنع وان صعود جسم الكثيف الى السماء ممتنع دفعه بقوله ولو جاز استبعاد صعود البشر الى السماء بناء على امتناع الخرق والالتيام عليها او على امتناع صعود جسم الثقيل اليها لجاز استبعاد نزول الملك ايضا الى الارض لاستلزامه الخرق والالتيام ايضا وانت خبير بضعف الملازمة والاولى ان يقال ان الاجسام كلها ممكنة والقدرة لكلها شاملة فيصح على ما يصح على الآخر لان الله قادر على كل الممكنات فيتصرف فيها على اي وجه شاء وعلى اي طريق يريد فيصعد الجسم العظيم الى السماء بكمال قدرته وعظمة صفاته ويمسك الخفيف في محله ومكانه فالخفة والكثافة واللطافة ليس لها مدخل في الصعود والهبوط حتى يستبعد احدهما دون الآخر واما كلام الخرق والالتيام فمخدوش غير ملتيم وفحواه اي استبعاد نزول الملك على محمد عم يؤدي الى انكار النبوة لما فيه من انكار نزول جبرئيل عم على محمد عم بناء على اصلهم الفاسد وهو كفر نعوذ بالله من ذلك وفيه ما عرفته آنفا ولما فرغ من بيان معجزات الانبياء واحوالها شرع في بيان كرامات الاولياء والاختلاف فيها فقال فصل كرامة الاولياء جمع ولي وهو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعة المجتنب عن المعصية واللذات الشهوانية والنفسانية وكرامته ظهور الامر الخارق للعادة من قبله فما ظهر لا من قبله فليس بكرامة ومع التعري عن دعوى النبوة فخرجت المعجزة المقارنة للاعتقاد الصادق والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عم كما يدل عليه لفظ الولي فخرج الاستدراج ويعرف ما هو مؤكدات تكذيب الكاذبين كالمسيلمة فانه روي انه دعى لاعور لان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ايضا ويسمى هذا اهانة جائزة عند جمهور اصحابنا خلافا للاستاذ وللجهمية عقلا وسمعا بل هي واقعة خلافا للمعتزلة غير ابي الحسين البصري منهم فانهم انكروها فرارا عن التباس النبي بغيره لصدور الخوارق عنهما والجواب ما سيأتي ان شاء الله تع ولنا على الجواز بل على الوقوع انها لو لم تكن جائزة لما وقعت في الوقوع تابع الجواز لكنها قد وقعت للمشهور من الاخبار الدالة على ثبوتها بحيث لا يمكن انكارها وان كانت التفاصيل احادا او المستفيض الشايع الكثير من حكايات الاخيار جمع خير بالتشديد او جمع مخففه كقصة صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا وزير سليمان كما هو المشهور فانه قال انا آتيك بعرش بلقيس قبل ان يرتد اليك طرفك فقد احضر عرشها في طرفة عين من مسيرة شهر فرأى سليمان عرشها مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي فعلى هذا انه الي ولا شك انه من الخوارق مع انه ليس بنبي بالاتفاق وكقصة ابرهيم بن ادهم فانه راؤه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بعينه بمكة وكقصة عمر رضه وسارية فانه روي ان عمر رضه كان على المنبر في المدينة راى سارية الذي جعله امير جيشه بنهاوند فنادى له يا سارية الجبل الجبل تحذيرا من وراء الجبل لمكر الاعداء هناك وسمع سارية ذلك النداء وبينهما خمسمائة فرسخ ولا شك ان رؤية عمر وسماع سارية من الخوارق والكرامة لانهما ليسا نبيين وكقصة خالد بن وليد رضه فانه قوما من الكفرة اعطوه سما من حجا بالشراب فشربه ولم يضره وكجريان النيل بكتاب عمر رضه وكحضور الرزق واللباس عند مريم من غير سبب وتحبلها من غير ذكر وكخسف الارض خليفة عهد سفيان الثوري بامر كان دولته عنده فقصده قتل سفيان ببركة دعاء سفيان

فصل كرامة الاولياء

وكسقوط

كسقوط الشيطان من الهواء الى الارض حين شيخ محمد اسلم الطوسي في مجلسه في نيسابور ولكون المجنون قتله وبها حين اخذه اليهودي بدين كانت له عليه فلما راى اليهودي هذه الحالة فاسلم على يده وكالمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب رضه وغير ذلك من الخوارق المنقولة عن كبار اهل الحق واليقين وبالجملة فظهور الكرامات يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء ولا يكاد من اهل البدع ليس بعجب منهم لانهم ما شاهدوا ذلك من انفسهم ولم يسمعوا من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فيقعون في حق اصحاب الكرامة ما يقولون ويمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم ولم يعرفون مبنى هذا الامر الجليل على صفاء العقيدة و نقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة ولا يقال لو جاز ذاك اي ظهور الكرامة من الاولياء لا بد طريق الوصول للعباد الى معرفة النبي عم اي لالتبس النبي عم بغيره ولم يتميز عنه اذ الفارق بينهما ظهور شيء من الخوارق وعدم ظهوره فاذا ظهر من كل واحد منهما ذلك لم يتميز كل منهما عن الآخر ولان ظهور الخوارق من الولي يخل بتعظيم الانبياء ووقعهم في النفوس بل يؤدي مفضيا الى تكذيبهم لانهم يدعون عند التحدي ان احدا من المتحدين لا يقدر على الاتيان بمثل ما اتيناه لان المعجزة اي لا يقال ما قيل لبطلان الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه لو جاز ظهور الكرامات من الاولياء لزم الالتباس والاخلال والتكذيب وانما يلزم ذلك لو لم تكن المعجزة غير الكرامة وهو ممنوع لان ظهور المعجزة يقارن دعوى النبوة بخلاف ظهور الكرامة فمن ظهر على يده شيء من الخوارق ان كان مقارنا بالتحدي فهو نبي والا فولي ولو ادعاها اي النبوة الولي عند ظهور كرامته لكفر من ساعته لاختتام النبوة على نبينا عم فيصير عدو الله لا وليه مستحق اللعنة والاهانة لا العزة والكرامة فالولي ينبغي ان يكون محقا في ديانته بالاقرار برسالة نبيه عم مع الطاعة له في اوامره ونواهيه فلو ادعى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة برسوله يكون كافرا نعوذ بالله العظيم وهذا امر يزيد جلالة قدر الانبياء ووقعهم في النفوس والرغبة في اتباعهم حيث بلغت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة العليا ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقهم وهذا عين تعظيمهم ايضا لان دعوى النبي عم كانت ان احدا من المتحدين لا يأتي بمثل ما اوتيت به فالاولياء اذا لم يدعوا النبوة عند ظهور كراماتهم لم يكونوا متحدين بمثل ما اتي به نبي عم وحاصل الخوارق التي لم ينص عليها بان احدا لا يأتي بمثلها اصلا كعجز القرآن فهي بالنسبة الى النبي عم معجزة والى غيره كرامة وهذا معنى قولهم ان كل ما يقع معجزة لنبي عم يجوز ان يقع كرامة لولي فلا رد عليهم ما قيل لا نم ان كل ما يقع معجزة للنبي عم يجوز ان يقع كرامة للولي لان القرآن مما يقع معجزة للنبي عم ولا يجوز ان يقع كرامة للولي قطعا ويجوز ان يعلم من الاعلام الولي لغيره انه ولي وهذا اشارة الى فرق آخر بين النبي والولي فان الولي يجوز ان يعلم لنفسه ولغيره انه ولي ويجوز ان لا يعلم لا لنفسه ولا لغيره وبالعكس والقسم الثاني ولي بالنظر الى حاله لانه اتم الحالات واسلم من الآفات بخلاف النبي المبعوث الى الخلق لتبليغ الاحكام فانه يجب عليه ان يعلم لنفسه ولغيره انه نبي ويقصد اظهار الخوارق والحكم بموجبها لوجوب اتباع الغير به بهذا الدعوى بخلاف الولي لان النبي مأمون العاقبة معصوم عن التبدل والولي بخلافه ويجوز ايضا اظهار كرامة من الولي للمسترشد اي لارشاد من يطلب الرشاد منه والاستقامة في السلوك في طريق الحق ترغيبا له اي للمسترشد عليها على الكرامة وعونا اي اعانة له على تحمل اعباء المجاهدة في العبادات والصبر على تعبها ونقلها نظرا الى غايتها فقوله اعباء

جمع عجب بكسر العين المهملة وسكون الباء الموحدة وبالهمزة وهو الحمل والمراد بهنا الكلفة والمشقة
للاعجاب والفخر اي لا يجوز اظهار الكرامة للاعجاب والتفاخر عند العوام كما هو شائع مستدعي
زماننا هذا والناقض اي الخوارق للعادة اربعة اقسام احدها معجزة للنبي باعتبار المقارنة
بالدعوى وثانيها كرامة للولي لخلوها عن تلك الدعوى وثالثها معونة للعوام وهي الخوارق
التي يظهر من قبل عوام المسلمين في كل مكروه اقبل عليهم لاستخلاصهم عنه بها كما جرى على يد واحد
منهم بشدة اعتقاده وصفاء قريحته على سبيل الندرة ورابعها استدراج اي التقريب للمتاله
اي المدعي للالوهية على وزن اسم الفاعل من تأله اي تعبد لها وبعض المحققين جعل
اقسام الكرامة اربعة ايضا لكن جعل للقسم الرابع اهانة فكان المص جعل للاستدراج والاهانة
واحدا اذ الاستدراج تقريب من ينسب نفسه الى التأله او من اهل البدع والضلال من العذاب
درجة درجة يقال استدرجه الله اذا ادناه منه قليلا قليلا اي على سبيل التدريج في
المتاله من يعد نفسه الها في الحقيقة ليس كذلك كما ان المتنبي من يعد نفسه نبيا
وليس كذلك في الواقع وقال بعض اهل اليقين كلما جدد العاصي المعصية جدد الله له نعمة ونساه
شكرها ليستكثر الذنوب ثم يأخذه بناصيته مجازاة فيهلكه من حيث لا يشعر به كما قال تع سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون وذلك هو الاستدراج ويقال له ايضا مكرا واهانة كما كان لفرعون عليه
ما يستحق مثل هذا فعلى هذا الاختصاص الاستدراج للمتاله والسحر وهو اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم وبهذين الاعتبارين
يفارق المعجزة والكرامة وله اعتبارات اخر يفارق بها ايضا المعجزة مذكورة في المطولات
والعين اي اصابة العين الضارة حق اي ثابت متحقق لا تمويه وتخييل عندنا نحن معاشر
اهل الحق لقوله عم السحر حق ولقوله عم العين حق وان العين ليدخل الرجل القبر والجمل القدر
لان لبعض النفوس يكون خاصية اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة خلافا لهم اي للمعتزلة فانهم
ينكرون السحر ويقولون انه مجرد تخييل وتمويه واراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها
خفة حركات اليد بحيث لا يحس وصح الحيلة لنا على الجواز ما عرف من امكان الامر
في نفسه وشمول قدرة الله تع فانه خالق والساحر كاسب وعلى الوقوع قوله تع ولكن الشياطين
كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد
حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به
من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة وليس مجرد اراءة وتمويه وباقي
المؤثر هو الله لا غير فان قلت التعبير في قوله تع في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
دلالة على انه لا حقيقة للسحر بل انما هو تخييل وتمويه قلت نعم لانه يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع
ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة
له اصلا وايضا اتفق جمهور المفسرين على ان سورة الفلق نزلت في حق لبيد بن اعصم اليهودي
حين سحر رسول الله عم بالعقدة والقاها في البئر في مكة حتى مرض رسول الله عم ثلث ليال
ثم اتاه جبريل فاخبره بان رجلا فلانا من اليهود قد سحرك والقاه في البئر فبعث النبي عم عليا
واستخرجه فجعل يقرأ في كل عقدة يحصل للنبي خفة حتى قد حلها كلها فقام عم فكانما خلص من
العقال فان قلت كيف كان النبي عم مسحورا وقد قال الله تع يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر
حيث اتى والكفرة ايضا يعيبونه عم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلت معنى الآية انه
معصوم عن ان يهلكه الناس وان توقفوا في نبوته ودينه خذلا لا عن ان يوصلوا اليه ضررا ومراد
الكفرة بكونه مسحورا انه مجنون وزائل عقله بالسحر حيث ترك دينهم وهو الخلاف اصابة العين الضارة

فانهم

فانهم لا ينكرونها لكونها مما يجري مجرى المشاهدات التي لا يفتقر في اثباتها الى حجة على ان اكثر المفسرين
ذهب الى ان قوله تع وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية انما نزلت في
شان ذلك اعلم ان علماء اللغة اختلفوا في السحر هل هو كفر ام لا فقال اكثر اهل السنة كفر مطلقا
لقوله تع وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر الآية وقال الشيخ ابو منصور
الماتريدي بالتفصيل بان كان فيه شيء يخل شرطا في شرائط الايمان فهو كفر والا فلا ثم الساحر
يقتل ذكرا كان او انثى اذا كان عن سعيه الفساد في الارض واذا كان عن سعيه الكفر والارتداد
يقتل الذكر دون الانثى ثم اختلفوا في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق
التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والراجح الجواز والله اعلم بالمآل

فصل في بيان الاستطاعة وهي قوة مستجمعة لجميع شرائط التأثير بها يستعد القادر لايجاد
الفعل وقت تحصيله ويوصف بها العبد والخالق كما يدل عليه قوله تع هل يستطيع ربك
والمراد بها هنا انها عرض يخلق الله تع في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية فعلم بهذا انه يوصف
فصل الاستطاعة
بها الخالق وهي مقارنة للفعل بالزمان اما لانها علة التامة او شرط لادائه وعليه الجمهور
وبالجملة هي صفة يخلقها الله تع في العبد عند قصد اكتسابه الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات
فان قصد فعل الخير خلق الله فيه قدرة فعل الخير ان اراده وان قصد فعل الشر خلق فيه
قدرته ان اراده كذلك فبسبب قصده يستحق المدح والذم والعقاب لا بغيره لان عند
تحقق هذه القوة يجب تحقق الفعل بلا اختيار فيه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فلا يثاب ولا يعاقب لعدم اختياره في وجوده وعدمه فثبت ان مناط الثواب
والعقاب هو القصد لا غير وانما قلنا انها مقارنة للفعل لانها اي الاستطاعة لو تقدمت
على الفعل لاستحال وجوده عنده اي عند وجود الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين
كما مر وح يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ووقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه
وانه مح فان قلت لا نم ان بقاء الاعراض في زمانين مح ولو سلم فلا نم امتناع تجدد الامثال
عقيب الزوال فانه يجوز ان يزول الاستطاعة ويحصل عقيبها استطاعة اخرى مقارنة
للفعل فلا يلزم من تقدم الاستطاعة عدم بقاء العرض ووقوع الفعل بلا قدرة اعني تخلف
المعلول عن العلة التامة قلت الفعل ان وقع بالقدرة السابقة المنقضية فقد لزم وقوعه
بدونها وان وقع بالقدرة المجددة المقارنة فقد ثبت ما ادعينا لان الفعل لم يقع
الا بالقدرة المقارنة له وهو المقصود وقالت المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة
على الفعل حاصلة قبله للقطع بان الكافر مثلا مكلف بالايمان فيجب ان يكون الاستطاعة
متحققة قبل فعل الايمان لئلا يلزم وقوع تكليف العاجز ولان الكافر مكلف بالايمان
اتفاقا فلو لم يكن الاستطاعة متقدمة على ايجاد الايمان بحصوله قبل وقوع التكليف او مقارنة
لزم وقوع تكليف العاجز وكذا حال ساير التكاليف فيلزم ان يكون جميع التكاليف او معه
تكليف العاجز وانه بط بالاتفاق اذ القائل بتكليف العاجز لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه قلنا
في جوابهم صحة التكليف يعتمد على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا على
الاستطاعة بالمعنى المتنازع فيه وذلك لان لفظة الاستطاعة تطلق بالاشتراك على معنيين
احدهما ما ذكرناه من الاستعداد والقدرة المستجمعة لجميع شرائط الفعل والثاني سلامة الاسباب
والآلات التي يشترط تقدمها على اداء العبادات كما في قوله تع ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا لان وجوب اداء الحج مشروط بسلامة الاسباب والآلات
لا بالاستطاعة بالمعنى الاول لانها شرط لنفس الاداء فالمتقدم على التكليف المتقدم على الفعل الاستطاعة

بمعنى الثاني لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان قلت لا يصح تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات
لان الاستطاعة صفة المكلف يقال الشخص مستطيع وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة
فلا يصح تفسيرها بها قلت عدم الصحة ممنوع لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف ايضا
بسلامة الاسباب حيث يقال ذو سلامة اسبابه وآلاته وغاية ما في الباب ان الحمل في
احدهما بالمواطاة وفي الآخر بالاشتقاق نظرا الى امكان الاشتقاق وامتناعه وانما قلنا
ان مناط صحة التكليف ومعتمده هو الاستطاعة بالمعنى الثاني لا الاستطاعة بالمعنى الاول
لئلا يلزم التكليف بالواجب لان الفعل عند جميع شرايط التأثير واجب بناء على امتناع
التخلف وانه باطل اذ لا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك ولان
التكليف لو كان مشروطا بما ذكرتم لم يتوجه الى التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان
لا يعصي احد بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة وانه باطل فثبت انه مشروط
بالاستطاعة بالمعنى الثاني فلا يلزم من عدم تقدم الاستطاعة على الفعل بالمعنى الاول تكليف
العاجز وانما يلزم ان لو لم يحصل للمكلف قبل الفعل سلامة الاسباب وصحة الآلات
على ما هو شرط التكليف ووجوب الاداء وانه ممنوع واما الاستطاعة بالمعنى الثاني فهي
مع الفعل وانما اذ العادة يعني عادة الله تع جرت على انه اي المكلف لو قصد الفعل
عند سلامة الآلات وصحة الاسباب لحصلت له اي للمكلف القدرة على تحصيل الفعل
بالقصد اليه وهي المراد بالاستطاعة المقارنة للفعل وتوضيحه ان العبد قبل المباشرة
مكلف نظرا الى سلامة الاسباب بايقاع الفعل في الزمان المستقبل عند وجود القدرة
المؤثرة وهي انما تحصل بعد القصد الى الفعل وايجاده ففي عند التكليف قادر على الفعل
ومختار بمعنى صحة تعلق قدرته الى ايقاعه في المستقبل وان كان ممتنعا في حالة التكليف بناء
على عدم علته التامة وعند الايجاد ايضا قادر لحصول القدرة المؤثرة له بعد قصده
الفعل وارادته فثبت ان الاستطاعة بالمعنى الاول ليست متقدمة على الفعل ومع ذلك
لا عجز فلا يلزم تكليف العاجز على ان القدرة يعني سلمنا ان صحة التكليف معتمد على
الاستطاعة بمعنى القدرة فلكن لا نم لزوم تكليف العاجز لان القدرة على سبيل البدل
للضدين كالكفر والايمان مثلا فان لا ضير بينهما التضاد عند ابي حنيفة رح خلافا ل
الاشاعرة لان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
والاختلاف في التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فقدرة الكافر المصروفة
في الكفر صالحة لان تصرف في الايمان كما هي كانت صالحة للصرف في الكفر فتكليف
الكافر بالايمان تكليف قادر لا عاجز فكان المكلف اي الكاسب والمحصل كالكافر مثلا
لضد المأمور به كالكفر الذي هو ضد الايمان المأمور به شاغلا صارفا للقدرة الصالحة
لتحصيل المأمور به وهو الايمان لغيره هو متعلق بشاغلا والضمير راجع الى المأمور به
يعني يكون الاشتغال بغير المأمور به صرفا للقدرة لغير المأمور به وتضييعا لصرفها الى الايمان
المأمور به بالاختيار ولهذا يذم ويعاقب اي لصرفها باختياره الى غير ما هي مخلوقة لان
تصرف اليه واذا كانت القدرة التي هي صالحة لتحصيل الايمان حاصلة للكافر حين
التكليف فكان التكليف بالمأمور به تكليف قادر لا عاجز وهو المط وفيه بحث
لانه يلزم منه ان يكون الاستطاعة التي هي بمعنى القدرة قبل الفعل لان القدرة الصالحة
للايمان حالة الكفر سابقة على فعل الايمان بالضرورة وهو خلاف المذهب فان قلت
القدرة حين التعلق بالكفر لا يكون الا معه وحين التعلق بالايمان لا يكون الا معه فلا يلزم

تقدمها

تقدمها على الفعل قلت القدرة التي تعلقت بالايمان لو كانت بعينها القدرة التي تعلقت بالكفر قبله
لزم تقدمها عليه بالضرورة غايته انها حين التعلق باحدهما لا يكون الا معه وهذا غير مفيد والحق انه
ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة جميع شرايط الفعل حتى التعلق فهي معه بالزمان كما هو مذهبنا
وان كانت مقدمة عليه بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها وان اريد القدرة التي تصير مؤثرة
عند انضمام الارادة اليها فهي قبل الفعل وبعده ومعه وان اريد القدرة التي شرط تقدمها على
وجوب اداء العبادات كسلامة الاسباب وصحة الآلات فهي قبله البتة وعليه المحققون وعلى هذا
بني الاختلاف في ان القدرة هل تتعلق بالضدين ام لا فعلى مذهبنا انها لا تتعلق بهما
افعال العباد
بل لا تتعلق بالمقدورين مطلقا اي سواء كان متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا
على سبيل البدل خلافا لاكثر المعتزلة فانها عندهم تتعلق بهما مطلقا قلنا في فصل افعال العباد
الاختيارية وغيرها الصادرة عمن يتصف بالعبودية من الملائكة والانس والجن وافعال
ساير جميع الحيوانات العجم كالصلوة والصوم والحركة والسكون والقيام والقعود والاكل
والشرب ونحو ذلك من المحصل بالمصدر لا نفسه لانه من الامور الاعتبارية العقلية مخلوقة
لله تع اي واقعة بايجاده وقدرته وحدها اعني بدون تاثير القدرة الحادثة فيها ولا خالق
لها سواه تع مع الاتفاق على انها كلها افعالهم لا افعاله تع مثلا القايم والقاعد والآكل
والشارب والسارق والزاني وغير ذلك هو الانسان لا الباري وكل واحد من هذه الافعال
من القيام والقعود مثلا قايم بالانسان لا بالله تع وان كان مخلوقا له تع وذلك لان الفعل
حقيقة انما يستند الى من قام هو به لا الى من خلقه واوجده الا يرى ان الله تع خالق السواد
والبياض وساير الصفات الحادثة مع انه تع ليس متصفا بها بل المتصف بها من هي قائمة
به والحاصل ان الله تع خالق الافعال كلها وموجدها بقدرته وحده لا فاعلها بل الفاعل هو
العبد الكاسب وقبح بعض الافعال انما يكون بالنسبة الى فاعلها لا الى خالقها وبهذا يندفع ما قيل
ان الافعال بعضها قبيح فلو استند جميع الافعال الى الله تع خلقا لزم اسناد الفعل القبيح اليه تع وهو
مح وما قيل ايضا انه تع لو كان خالقا لافعال العباد كلها لكان هو القايم والقاعد وغير ذلك
وهو اي القول بان خالق جميع افعال المخلوقات بقدرة واحدة هو الله تع وحده لا شيء آخر مما
سواه مذهب الصحابة والتابعين وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وتابعوه وقال الحكماء والامام
الحرمين منا على ما هو المشهور وابو الحسين البصري من المعتزلة الافعال مخلوقة للعبد على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرته التي خلقها الله تع فيه عند العقل فتكون مخلوقة للعباد بواسطة القوة
التي خلقها الله فيهم عند الايجاد وقالت طائفة هي واقعة بقدرتين فقال القاضي ابو بكر الباقلاني
والامام الرازي قدرة الله تع تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد المسماة بالكسب تتعلق
بوصفه ككونه طاعة كالصلوة مثلا ومعصية كالزنا وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني و
النجار من المعتزلة بمجموع القدرتين تتعلق باصل الفعل وجوزوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد وفيه
ما فيه وقالت المعتزلة اي الجمهور منهم هم اي العباد بل جميع الحيوانات موجدون خالقون
لافعالهم الاختيارية على سبيل الاستقلال بالاختيار لا بالايجاب بقدرتهم لا بقدرة الله
وان كانت قدرتهم مخلوقة لله تع لانه شاع في كلامهم ان الله تع خالق القوى والقدر فلا
يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما قيل في الفرق من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند
الحكماء مجموع القدرتين قدرة الله تتعلق العبد وهي بالفعل وكما قال الامام الرازي في المعتزلة
ان العبد موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تع
يوجب للعبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان المقدور لان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما

بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولا يمتاز ايضا عن مذهب
القدرية وهم طايفة يقولون بان الخير والشر كله ليس بتقدير الله تع وارادته ولهذا سموا بذلك
لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وهو ليس بشي لان المناسب
ح القدرة بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية جماعة قالوا بان الخير والشر كله من الله تع و
بتقديره وارادته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية مثلا لا الى ما ينفيه
والجواب ان النبي عم قال القدرية مجوس هذه الامة وقال عم اذا قامت القيمة نادى مناد
يا اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس قوم قالوا بالهين كما عرفت في
صدر الكتاب وفي انه من لا يفوض الامور كلها الى الله بل يعترض وينسب بعضها الى نفسه
يكون هو المخاصم لله تع وايضا ان من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم
القدرية ممن يضيفه الى ربه هذا وانما قيد الافعال بالاختيارية لانهم متفقون انها غير الاختيارية
وفي قوله وهم موجدون دون خالقون اشارة الى ان المتقدمين من المعتزلة كانوا يتحاشون
تسمية العبد خالقا ويكتفون بلفظ المخترع والموجد لقرب عهدهم باجماع الصحابة والتابعين
على ان الخالق لا يطلق الا على الله تع لكن الجبائي من متاخريهم واشاعه تجرؤا فيه واطلقوا اسم الخالق
على العبد حقيقة طاردا وعدم الفرق بين الايجاد والخلق وقالت الجبرية بفتح الباء الموحدة خلاف
القدرية كذا في الصحاح وان كان المشهور السكون لا اختيار ولا فعل للعبد اصلا اي انتفى اختيارهم
في ايجاد الافعال انتفاء كليا او ملتبسا بالانتفاء الكلي بل افعالهم وحركاتهم بمنزلة حركات الجمادات
وح فلا قدرة لهم على افعالهم لا ايجادا بالاستقلال كما هو مذهب المعتزلة ولا كسبا كما هو راي اهل
الحق كحركات المرتعش فانه لا اختيار ولا قدرة له على حركة يده وكحركات العروق النابضة
اي المتحركة فان للعبد لا قدرة على حركاتها ولا اختيار له فيها واضافتها اليه على طريقة اضافة
الشي الى محله لا الى محصله فعندهم قول من قال قام زيد وقعد عمرو كقوله طال بكر ومات خالد و
انت خبير بما فيه من انكار الحس والضرورة وغير ذلك مما ستذكره ويتفرع اي ينشا ويتشعب
هذان المذهبان مذهب المعتزلة ومذهب الجبرية عن اصل واحد لهما الاصل ما يبني عليه غيره و
يتفرع هو منه وهو اي ذلك الاصل الواحد ان دخول مقدور واحد تحت قدرتين مستقلتين
المؤثرتين مح اعتبارا بالشاهد اي قياسا للغايب على الشاهد ككتابة شخصين معا نقطة
واحدة فان صدور كتابتها عن قدرتي شخصين معا كما هو ممتنع بالمشاهدة كذلك صدور فعل واحد
بالشخص عن قدرتي الله تع وعبده ممتنع واذا كان الامر كذلك فقالت الجبرية بناء على هذا الاصل
لا قدرة للعبد على الاختراع اي على الايجاد وفعله لما يجي اي لدليل ذكره المص لاثبات مذهب اهل
الحق فان قلت فاذا دل دليل اهل الحق على ثبوت مذهب الجبرية فما وجه ابطاله قلت وجهه ان
لكسب العبد مدخلا في الفعل عندنا وان لم يكن قدرته مؤثرة وعندهم لا مدخل له اصلا وهو الذي
يقال له الجبر المطلق وهو باطل بالضرورة واذا لم يكن لقدرة العبد في ايجاد افعاله مدخل اصلا ولم
يكن هو مخترعها فيكون مخترعها اي خالقها هو الله تع ضرورة ان المخترع بالفتح والمحدث لا بد له
من مخترع ومحدث واذا لم يكن العبد موجد المخترع فتعين ان يكون الله تع موجد المخترع لامتناع
وجود مخترع بدون مخترع وقالت المعتزلة بناء على هذا الاصل ايضا قدرة العبد على الافعال يعني
على افعاله الاختيارية ثابتة ضرورة وقوع الامر في الشرع بها بتلك الافعال الاختيارية
كالصلوة والزكوة مثلا كقوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلو انتفى قدرة العبد على الافعال
لكان الامر له بها امرا للعاجز والامر للعاجز قبيح ضرورة استحالة تكليف ما لا يطاق فلا بد من قادر له
قدرة على الافعال فثبت قدرة العبد على الافعال الاختيارية واذا كان كذلك فانتفت قدرة الباري

عنها

عنها اي عن تلك الافعال ضرورة والا لزم مقدور واحد تحت قدرتين مستقلتين لان قدرة
العبد ايضا عندهم مؤثرة بالاستقلال فاذا فتعين انها مخلوقة للعباد لا للباري تع وهو
المط فان قلت التعدد في الخالق شرك فكيف يقول من يعد نفسه موحدا بان خالق بعض
المخلوقات هو الله تع وخالق بعضها هو العباد والبعض حاله افضح واقطع من حال المجوس فانهم اثبتوا
للباري تع شريكا واحدا وهم اثبتوا شركاء لا يدخل تحت العد والاحصاء قلت الشرك هو
اثبات الخالقين بمعنى ان كل واحد منهما واجب الوجود وبمعنى الاستحقاق للعبادة كما كان
شان عبدة الاصنام كذلك والمعتزلة لا يطلقون لفظ الخالق على العباد بهذا المعنى بل
هم قايلون بافتقار العباد في ايجاد افعالهم الى الالات والاسباب التي هي بخلق الله
تع وحده هذا واستدلوا ايضا على ان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم لا بخلقه تع
بوجوه الاول ان كل احد يعرف بالضرورة بين افعاله الاختيارية كالكتابة والمشي على الارض
مثلا وبين الاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاول باختياره
وقدرته والثاني بخلافه الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان مدح من احسن اليه وذم من قبح
ولولا انه يعلم بالضرورة كونه موجدا لذينك الفعلين لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن فعله الاضطراري
وقبحه الا يرى ان الشخص اذا رمى الغافل المظلوم يذم على ذلك ولا يذم غيره الثالث انه يعلم
ايضا بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد وليس ذلك الا لعلمه
بالعلم بصحة صدورهما من الاول دون الثاني واذا علم حال فعل الغير بالضرورة فعلمه بفعله بالطريق
الاولى الرابع انه يعلم ايضا بالضرورة انه يقدر على تحريك المدرة دون الجبل الخامس ان الطالب
الى فعل يعلم بالضرورة انه يطلب بايجاده المامور ولهذا يتلطف له في استدعاء ذلك الفعل منه
وكل هذا يدل على ان فعل العبد بايجاده والجواب ان هذه الوجوه تدل على ان الافعال المستندة
الى العبد متعلقة بقدرته وارادته وواقعة بحسب قصده وارادته وهي المسماة بالافعال
الاختيارية وكونها مقدورة له انها واقعة بكسبه على حسب قصده واختياره عند صرف
قدرته وارادته وهو كاف في حسن المدح وقبح الذم وصحة الطلب لا على انها مخلوقة للعبد
على ما هو المتنازع فيه فضلا عن ان يدل على حصول العلم الضروري بذلك نعم ان هذه الاعتراضات
واردة على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته
وارادته وواقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله تع ولا على من يجعل قدرته مؤثرة
لكن لا بالاستقلال بل بمنح هو محض خلق الله تع ولهم سمعيات ايضا دالة على ان اسناد
الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله الحقيقي نحو قوله تع الذين يؤمنون بالغيب و
يقيمون الصلوة الى قوله تع ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
ونحوه انه يجعلون اصابعهم الى غير ذلك من الايات والالفاظ الموضوعة للايجاد
المسندة الى العباد في الكتاب الى قوله تع يوسوس في صدور الناس والجواب انها واردة
على الجبرية لا علينا لما مر من ان الكسب من العبد وقال الامام الرازي ان مجموع القدرة والداعي
مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تع فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها
وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تع وقدره ولنا ايضا وجوه عقلية و
سمعية على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تع لا بقدرة العبد اما الوجوه السمعية فنحو قوله
تع خالق كل شي وهو بكل شي عليم لا اله الا هو خالق كل شي فاعبدوه وفيه انه خالق
كل شي وهو الواحد القهار الى غير ذلك مما دل على عموم خالقيته تع نحو هل من خالق غير الله
الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا ما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي

اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه
من عندك قل كل من عند الله انه اضحك وابكى وهو الذي يسيركم في البر والبحر اولم يروا الى الطير مسخرات
في جو السماء ما يمسكهن الا الله فان هذه الآيات دالة على ان كل شيء ممكن من الجواهر و
الاعراض من الحسنات والسيئات والضحك والبكاء والسير والامساك ونحو ذلك
مخلوق الله تع وداخل تحت قدرته وخالقيته ولا يجوز ان يكون خالقا لبعض الاشياء الممكنة
دون البعض لما مر في بحث الصفات من ان مقدوريته كل ممكن ودخوله تحت قدرته و
خالقيته بل يحمل على العموم فيدخل فيها اعمال العباد كلها فان قلت ان الآيات دالة على ان
كل شيء ممكن مخلوق الله تع لان القديم خارج منه بدليل العقل للقطع بان المتكلم لا يدخل
في عموم كلامه مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء وهو لا يخل بقطعية العام
عند من يقول بكونه قطعيا ونحو قوله تع اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
اي وعملكم انما اختار كون ما مصدرية على ما هو مختار سيبويه لاستغنائه عن الحذف والاضمار
ولكونه ادخل في المقصود ولان تقدير الكلام والله خلقكم وخلق عملكم فالعمل عام شامل لجميع انواعه
واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه فايضا ثبت ان جميع ما تعملونه
لان تقدير الكلام ح خلقكم وخلق معمولكم فالمعمول عام باعتبار كلمة ما فيتناول ما تعملون من الاوضاع
والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق
العباد او بخلق الرب هو ما يقع بايجاد الخالق وبكسب العبد مثل الصوم والصلوة والاكل و
الشرب وغير ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع والايجاد الذي هو من الاعتبارات
العقلية فعلم منه ان التمسك بالآية على هذا المطلب ليس بمتوقف على كون ما مصدرية كما توهم
في تفسير النص وان الآية ليست حجة علينا كما توهم ايضا لان مقام هنا العبادة والنحت والعمل الى
المخاطبين بل هو حجة احتج بها ابو حنيفة رح على عمرو بن عبيد حيث انكر ان يكون فعل العبد مخلوق الله تع
ونحو قوله تع افمن يخلق جميع المخلوقات كمن لا يخلق شيئا اصلا افلا تذكرون اي افلا
تتاملون انتم ايها الكفرة وتدفعون النظر في المصنوعات وتتفكرون في قدرة مقدرها
وتتدبرون في حكمة مدبرها حتى يحصل لكم اليقين بما هو خالقها والجزم بما هو صانعها والقطع بان
الخالق لكل شيء مما سواه ليس الا هو لا ما عداه فانه اثنى على نفسه بالخلق اي بالخالقية ونفاه
عن غيره واذا كان كذلك فلو شاركه اي الله تع فيه اي الخلق غيره تع يعني العبد لانتفت
فائدة التمدح والثناء لما مر ان التمدح انما يكون اذا كان ما به التمدح والثناء مختصا
بالمتمدح والمثنى كما عرفت في بحث الرؤية واما الوجوه العقلية فمنها ان الفعل الصادر
عن العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تع على ما مر غير مرة ففعل العبد مقدور له تع وهو المط
فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير والايجاد لزم توارد المؤثرين المستقلين
على مقدور واحد وانه مح على ما بين في موضعه وفيه بحث لان تعلق القدرتين على وجه التاثير
بمقدور معين لا يستلزم مح وهما والتاثير لجواز كون احدهما اقدر عليه من الاخرى مع تشاركهما
في ذلك المعين مقدورا لهما فان مراتب القدرة قد تختلف بالشدة والضعف وانه جائز
بالاتفاق ولان كون كل ممكن مقدورا له تع بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه
لا يستلزم وقوعه بها حتى يلزم المح ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها وذلك لان علم الخالق بالمخلوق شرط قدرة التخليق ضرورة ان الايجاد
بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك ولهذا استدل بها على علمه تع وخص على عالمية بمفعوله
كما قال الله تع الا يعلم السر والجهر من خلق الاشياء من الجواهر والاعراض وهو اللطيف لا يدرك

بالبصر

بالبصر الخبير المتوصل علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن واللازم اعني كون العبد عالما بتفاصيل فعله باطل لانا
نعلم بوجداننا ان لا علم لنا بكيفية الاختراع اي الايجاد والخلق ولا شعور لنا بتفاصيل
كيفيات الافعال الصادرة منا وكمياتها كالقيام والقعود والحركة والسكون والنطق
والكتابة وغير ذلك وبتفاصيل ما يتوقف عليه تلك الافعال من تحريك الاعضاء والاعصاب
والعضلات وغير ذلك من الآلات التي يتوقف عليها تلك الافعال والملزوم كذلك
فتعين ان العبد لا يكون موجدا لافعاله وهو المط وفيه بحث لانه قياس فاسد لما بعده ومنها
انه لو كان قادرا على فعله ايجادا لكان قادرا على اعادته ايضا واللازم منتف اجماعا اما
الملازمة فلان امكان الشيء من لوازم ماهيته وهو لا يختلف باختلاف الاوقات والملزوم
مثله وفيه نظر ومنها انه لو كان قادرا على فعله خلقا وايجادا لكان قادرا على خلق مثله
لان حكم الامثال واحد واللازم منتف لانا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل
ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد والطاقة فيه والملزوم مثله وفيه ما فيه
ومنها انه لو كان قادرا على اختراع فعله لكان قادرا على كل ممكن من الاجسام والاعراض لان
المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وهو مشترك بين جميع الجواهر والاعراض واللازم
باطل بالضرورة والملزوم كذلك وفيه دخل ظ * لما فرغ عن تقرير المذاهب في هذه المسئلة و
اصولها وادلتها شرع في ابطال اصول الخصم وادلته وبالغ في الرد عليه واثبت للعبد كسبا
وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه فقال ودخول مقدور هذا جواب عن شبهتهم ان الله تع
لو كان خالقا لافعال العباد وللعبد ايضا قدرة ولها دخل في الايجاد لزم توارد القدرتين
المؤثرتين على مقدور واحد وانه مح وتقرير الجواب ان دخول مقدور واحد تحت قدرتين
اللتين احديهما قدرة الاختراع اي الخلق والايجاد وهي قدرة الله تع والاخرى قدرة الاكتساب
لا الخلق والايجاد وهي قدرة العبد جائز عندنا لان الممتنع بالاتفاق اجتماع قدرتين
مؤثرتين اعني قدرتي الاختراع واجتماع قدرتين كاسبتين لا قدرتي الاختراع والكسب
لان قدرة الكسب غير مؤثرة فيجوز اجتماعهما اعلم ان هذا الجواب انما يتم بعد بيان
معنى الكسب ومغايرته للخلق حتى يتبين لنا الرد عليهم لانه مبناه ولانهم يقولون انه اسم
بلا مسمى فقال البعض بل الحق انا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تع ولا تاثير للقدرة الحادثة
اصلا ونعلم ايضا ان القدرة الحادثة انما تتعلق ببعض الافعال كالصعود دون البعض كالسقوط
فالاثر الذي يحصل من تعلق القدرة الحادثة نسميه كسبا وان لم نعرف ان حقيقته ما هي
وقال الامام الرازي حقيقته صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تع فان الصلوة
والقتل بغير حق مثلا كلاهما حركة ويمتازان بان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تع وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة
بالكسب وقال بعضهم الفعل الذي يخلقه الله تع في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة بذلك الفعل
يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق مع ذلك الفعل تلك القدرة وفي كل واحد من هذه الاقوال
الثلثة بحث لان الفعل هو الحاصل بالكسب لا نفسه وكل واحد من هذه الاقوال دال على انه نفسه
والحق ان نفس تعلق القدرة الحادثة بالفعل عند اجتماع جميع شرايطه اعني صرف العبد
قدرته الى الفعل باختياره عند ارتفاع المانع منه يسمى كسبا كما ان تعلق القدرة القديمة
به عند وجود جميع شرايط التاثير ايجادا وتاثيرا وقريب منه ما ذكره المحقق المرتضى والمراد
بكسب العبد فعله ومقارنته واراداته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مرادهم قال ان للعبد قدرة تختلف بها الافعال والنسب فقط كتعيين

احد طرفي الفعل المقدور من تركه وفعله ولا يلزم منها وجود امر حقيقي كالفعل الحاصل بعد الايجاد فان الامر الذي
يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وايضا هو مراد من قال الكسب هو ما يقع في محل
قدرته ويقع به المقدور ويلاحظه انفراد القادر به بخلاف الخلق فانه لا يقع في محل قدرته ويقع
به المقدور ومع صحة انفراد الخالق به فالخلق يوجب وجود المقدور ولا يكون مرجعا لاختلاف
الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية او نحو ذلك بخلاف الكسب فانه لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور فيكون مرجعا لاختلاف الاضافات
في ان الاتصاف بالقبيح مثلا بقصده وارادته قبيح بخلاف المخلوق فلانه لا ينافي المصلحة والعاقبة
الحميدة واذا عرفت هذا فاعلم انه لما ابطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله
بالاستقلال بالدليل وجب الاقتصار في الاعتقاد وهو ان الافعال كلها مقدورة الله تع
اختراعا وبعضها بقدرة العبد اكتسابا فيجوز ان يدخل مقدور واحد تحت تمثال ما بين القدرتين
اذ ليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون هو على وجه الاختراع سيما القدرة الحادثة
الا يرى ان قدرة الله تع في الازل كانت متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع
نوعا اخر من التعلق فالاول يسمى تعلقا معنويا والثاني تعلقا ايجاديا فحركة العبد مثلا باعتبار
نسبتها الى القدرة تسمى مكسوبة له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تع مخلوقة له فهي خلق للرب
ووصف للعبد واما قدرته عليها فخلق للرب ايضا ووصف له ولكن ليست بمكسوبة له
والله اعلم بخلاف الشاهد هذا اشارة الى رد قياسهم استحالة دخول مقدور واحد تحت
قدرتي الله تع وقدرة العبد على استحالة دخوله تحت قدرتي شخصين وذلك لانه قياس مع الفارق
لانتفاء الجهة الجامعة بين الصورتين لان القدرتين في المقيس عليه سواء قوة وضعفا دون
المقيس وهو شرط في استحالة الدخول تحت القدرتين المتساويتين لا يلزم استحالته تحت القدرتين
اللتين احدهما مؤثرة بالاستقلال دون الاخرى فثبت بهذا الدليل الذي دل على ان قدرة
الاختراع لله تع لا للعبد ان المتولدات اليومية الحادثة بالاسباب والالات في الافعال
انما هي بخلق الله تع واختراعه على مجرى عادته لا بخلق العبد وايجاده لما فهم استحالته بل لا يكسبه
ايضا لامتناع كسب ما ليس في محل قدرته لما عرفت انفا كالالم الحاصل في المضروب
عقيب الضرب فانه انما يحصل بايجاد الله تع فيه عقيب ضرب العبد اياه والانكسار المتولد في الكسر
الحاصل في الزجاج عقيب الكسر وغير ذلك من المتولدات فان جميعها بتخليق الله تع وايجاده
دون تخليق العبد اذ لا صنع له في الفعل اصلا غير الكسب والعزم على ما عرفت ولا يكسبه
ايضا لان الكسب منتف هنا لما عرفت انفا واما عند المعتزلة فالمتولدات كلها بخلق العبد
وايجاده فانهم لما اسندوا الافعال الاختيارية الى العباد خلقا وايجادا ورأوا بعضها يترتب
على البعض وهو ايضا يصدر عنهم من غير قصد اليه فلم يمكنهم ان يسندوا هذا البعض المترتب الى تأثير
قدرتهم اي قدرة العباد ابتداء لعدم القصد والارادة فاضطروا الى التوليد فقالوا الفعل ان
كان مما كان صادرا عن العبد بلا واسطة فعل اخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد وهو عبارة
عن ايجاب الفعل لفاعله فعلا اخر سواء قصده او لم يقصده وسواء اتصل ذلك الفعل الاخر
في محل القدرة او خارجا عنه كحركة اليد فانها توجب حركة المفتاح وهي توجب فتح الباب
والمراد بالفعل هنا الاثر لا التأثير فلا يرد ما قيل ان العلم النظري المتولد بالنظر من مقولة الكيف
لا من مقولة الفعل مع ان التعريف يصدق عليه ثم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان المتولدات
باسرها فعل لفاعل السبب وان لم يبق حال وجود المتولد كمن رمى سهما فمات قبل بلوغ السهم
المرمى فان اصابه هذا السهم والالام الحادثة منها من فعل المسبب الذي كان موجودا قبل الاصابة

والظلام

والظلام الى انها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وثمامة بن اشرس الى انها
حوادث لا محدث لها وضرار بن عمرو وحفص الى ان ما كان منها في محل القدرة فهو فعله وما كان
في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق قصده واختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع
على وفقه فليس من فعله كالالام في المضروب فلهذا قال ان ضرارا وحفصا ليسا بقائلين بالتوليد
فيما قام بغير محل القدرة فقد غفل عما في الانكار ثم انهم اختلفوا في ان المتولد هل يقع في فعل الله تع
ام جميع افعاله بطريق المباشرة والجواب عنه ما عرفته من استناد جميع الممكنات باسرها الى الله
تع ابتداء من غير صنع وايجاد من العبد على انه لا يخفى ما في بعض هذه المذاهب وثبت ايضا بهذا
الدليل الدال على ان لا قدرة للعبد على الايجاد ان المقتول ميت باجله الاجل لغة الوقت
ويقال ايضا لجميع مدة الشيء ولاخرها اجل كما يقال هذا الدين شهران واخر الشهر ثم شاع
استعماله في اخر مدة الحيوة فلهذا فسر بالوقت الذي علم الله تع انقطاع حيوة الحيوان فيه فمعناه
المقتول ميت باجله اي موته كائن في وقته الذي علم الله وقوعه في الازل في ذلك الوقت
المعين وهو بايجاده تع وتأثيره من غير صنع من العبد لا مباشرة ولا توليدا لان القتل فعل
كالضرب وغيره يخلق الله عقيبه عقيب القتل في الحيوانات يتعلق بخلق الله يخلق
في الحيوان عقيب القتل المعنى المنافي للحيوة وهو الموت كما يخلق في المضروب عقيب الضرب
الالم وفي الاكل عقيب الاكل الشبع ونحو ذلك فلو لم يقتل المقتول لجاز ان يموت في ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت وخالفنا في هذه المسئلة طوائف من
المعتزلة فزعم منهم الكعبي واتباعه انه ليس بميت لان الميت شيء موصوف بالموت الذي لا يكون
الا فعل الله تع اي مفعوله واثر صنعه والمقتول شيء موصوف بالقتل الذي هو فعل العبد
لا بالموت الذي هو فعل الله فيكون مقتولا لا ميتا ورد بان القتل مسلم انه فعل العبد القاتل
كسبا قائم به لا بالمقتول كالضرب بالنسبة الى الضارب فانه فعله كسبا قائم به وصف
له لا بالمضروب والذي قائم بالمقتول حال فيه هو الموت وهو اثر زهوق الروح اعني القتل
ولكن هو بايجاد الله عقيب القتل بطريق جري العادة بحيث لا صنع فيه للعبد لا تخليقا ولا
لا كسبا ولهذا قيل ان في المقتول فعلين قتل وهو من فعل العبد كسبا وموت وهو من فعل الله
خلقا وايجادا فتعين ان المقتول ميت فعلى هذا يكون الموت وجوديا والاكثر على انه عدمي
فمعنى قوله تع خلق الموت قدره وزعم ابو الهذيل منهم انه لو لم يقتل لمات بدل القتل في
ذلك الوقت البتة اذ لو لم يمت فيه لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله في وقت اخر وهو محال
والجواب انه يجوز ان يتعدد التقدير على معنى ان زيدا اذا باشر بالقتل المتعلق بعمرو وقطع
عمره ويقع اجله وان لم يباشر ولم يتعلق القتل بعمرو ويعيش الى مدة قدر الله فيها اخر عمره على
ان عدم القتل في ذلك الوقت لا يتصور انه قدر اجله فيه بالقتل واراده فلو لم يقتل فيه
لتغير هذا التقدير ولم يقع المراد وانه باطل قطعا وعند اكثرهم اي المعتزلة لان ابا هاشم منهم
قد وافقنا في هذه المسئلة واما ابو الهذيل منهم خالفهم كما خالفنا يعني ان اكثرهم قالوا ان
المقتول مقطوع عليه اجله يعني ان الفاعل قد قطع عليه اجله فانه لو لم يقتله لعاش الى اجل هو
اجله الذي علم الله تع فيه موته واستدلوا عليه بقوله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
وقوله عم لا يزيد في العمر الا البر وبانه لو مات باجله ينبغي ان لا يستحق القاتل ذما ولا قصاصا
ولا يجب عليه الدية ولا الضمان في ذبح شاة الغير مثلا لانه لم يقطع اجلا ولم يوجد بفعله اثرا لا
مباشرة ولا توليدا والجواب عن الاية ان المعنى لا ينقص من عمر معمر فالضمير لمطلق المعمر لا بذلك
المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه فالمعنى ان عمر شخص لا يزيد على اعمار اقرانه ولا ينقص عمر شخص من اعمار

او انه الا في كتاب لا انه يزيد عمر معمر ثم ينقص من عمره بل المعنى بسبب عوض منافاته منداده وقرب منه
ما ذكره القاضي البيضاوي من ان ضمير عمره راجع الى المنقوص عمره فالمعنى ولا ينقص من المنقوص عمره
بجعله تع ناقصا من عمر معمر وعن الحديث انه خبر الواحد فلا يعارض القاطع وقد يقال المراد الزيادة
والنقصان في عمر واحد باعتبار اسباب مختلفة اثبتت في اللوح مثل فعل الطاعة وتركها
بناء على ان الله تع علم في الازل انه لو فعل الطاعة كان عمره ستين سنة مثلا ولو لم يفعلها
لكان ثلثين سنة مثلا فنسبت الزيادة الى الطاعة بناء على ان الله قدر عمره بحيث لولا اسباب الزيادة
والنقصان وعن الوجه العقلي بان استحقاق الذم والعقوبة انما هو بما اكتسبه وارتكبه
من الفعل المنهي عنه الذي هو مفوت للمحل بان يخلق الله عقيبه الموت سيما عند ظهور البقاء
وعدم القطع بالاجل الا يرى ان الشاة لو علم موتها بخبر الصادق او بظهور الامارات
لم يضمن الذابح فيهما على راي لا بما ثبت في المخارج الموت وكذا الآيات والاحاديث و
الاجماع الدالة على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله وان كل هالك مسبوق اجله من غير
تقدم ولا تاخر لان ربي يحيي ويميت قد حكم في الازل باجال العباد بما اقامها على ما علم من غير
تردد كقوله واذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ثم المذهب عندنا
هو ان الاجل واحد خلافا للكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلان احدهما القتل والآخر الموت
اذ لو لم يقتل لعاش حيوته الى اجله الذي هو الموت وقالت الفلاسفة لكل حيوان اجلان
اجل طبيعي وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجل اخترامية
وهو بحسب اسباب لا يعده الاحصاء من الامراض والآفات وفساده بما ط ثم اسلفناه
وعلم ابطالهم في ذلك الدليل انه اي الله مريد بجميع الكائنات اي الموجودات عينا كانت
كالاجسام والجواهر او عرضا كالاكوان والالوان والاشكال وغير ذلك طاعة كانت كالايمان
والصلوة والزكوة وغير ذلك او معصية كالكفر وقتل نفس بغير حق والسرقة والزنا ونحو ذلك
لانه اي الله خالقها اي الكائنات من الامور التي ذكرنا لما عرفت من اسناد جميع الحوادث
الى قدرة الله ابتداء ومبدعها بالاختيار كما مر في بحث الصفات من انه تع خالق الاشياء بلا اكراه
فيكون مريدا لها اي لجميع الكائنات ضرورة ان الفعل له طرفان فلا بد للفاعل من صفة مرجحة
لاحد طرفيه على الطرف الآخر وانما قال مريد بجميع الكائنات لانه غير مريد لما ليس بكائن فالارادة
عندنا توافق العلم بما علم وقوعه فيتعلق به فيقع وما لا يتعلق به فلا يقع ولكن ينافي منع التفصيل
في اسناد الكائنات اليه ولم يجوزوا ان يقال الكفر والفسق مراد الله لايهامه الكفر ويكون
الكفر والفسق مامورا به كما ذهب اليه بعض العلماء وجعل الامر نفس الارادة ولكن جوز الاطلاق
اجمالا فيقال مريد لجميع الكائنات وكذلك يصح نفيا واجماعا ان يقال الله خالق كل شيء ولا
يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له تع وكذلك
في اثبات الملك له تع بالنص والاجماع له ما في السموات والارض ولا يصح ان يقال له الزوجات
والاولاد والجهات لايهامه اضافة غير الملك اليه تع والمذهب عندنا صحة الاطلاقين وعليه
الشيخان ابو الحسن الاشعري وابو منصور الماتريدي فانهما قالا اراد الكفر من الكافر كسبا له
شرا قبيحا منهيا عنه معاقبا عليه كما اراد الايمان من المؤمن خيرا حسنا مامورا به مثيبا له الا ان
الطاعة والخير كالايمان وغيره بمشيته وارادته قد تبين انهما عبارتان عن معنى واحد ورضائه
اي ترك الاعتراض وعدم المؤاخذة تفاعلها قبل اي ارادة الثواب ومحبته اي بارادته التي
لا يتبعها تبعة ومؤاخذة قيل اي بتوفيقه العبد على طاعته وهذا اعم من قال الرضاء كالارادة
وجود الشيء والمحبة افراطها فهما اخص من مطلق الارادة وصح لا بردما قيل ان المحبة والرضاء ان كانا

عبارتين

عبارتين عن الارادة ينتقض اصلكم ان الله مريد لجميع الكائنات لان من الكائنات شيء لا يتعلق به
الارادة اصلا كالكفر والفساد لقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر ولقوله والله لا يحب الفساد
لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ففيهما ارادة لكنها ليست ارادة خاصة وامره اي
بحكمه وطلبه لكونها حسنة هذا اشارة الى خطاب كن وقضائه اي بخلقه وايجاده كما في قوله تع
فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وهذا المعنى اليق بهذا المقام لئلا يلزم تكرار الارادة من جعله
عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال كما هو معنى القضاء
عند الاشاعرة وقدره اي بتقديره وتحديده اي بايجاده على قدر مخصوص وحد معين كما في
قوله تع وقدر فيها اقواتها والتفسير بالقدرة ههنا ليس بمستقيم اعلم ان القضاء قد يكون
بمعنى الايجاد كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والقدر بمعنى الالزام
كما في قوله تع نحن قدرنا بينكم الموت اي الزمناه فيكون الواجب بالقضاء والقدر دون النوافل
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كما في قوله تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في
الارض الآية وقوله تع الا امرأته قدرنا انها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبنا في اللوح وقيل القضاء
وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة مجملة والقدر وجودها مفصلة منزلة في الاعيان
بعد حصول الشرايط والى هذا المعنى اشارة في قوله تع وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وهذان المعنيان قريب مما قاله الحكماء
فان القضاء عندهم عبارة عن علمه تع بكون الموجودات كما ينبغي حتى يكون على احسن النظام
والانتظام وهو مسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن
الوجوه والقدر عبارة عن ايجاد الموجودات في الاعيان باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد والمعصية والشر كالكفر
والقتل مثلا بقضائه وقدره وارادته ومشيته في تقديم الارادة والمشية في الطاعة وتاخيرها
في المعصية لطيفة لا تخفى دون امره ورضائه ومحبته لكونها قبيحة فلا يكون متعلقة بواحد من الامر
والرضاء والمحبة لاقتضاء كل منها حسن متعلقه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري المحبة والرضاء يعم
كل موجود طاعة كان او معصية كالارادة يعني ان هذه الالفاظ الثلثة مترادفة بمعنى
واحد فيكون المعصية عنده بقضائه وقدره وارادته ومشيته ورضائه ومحبته دون امره
وفيه نظر لانتقاضه بقوله تع والله لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر اللهم الا ان يرتكب التاويل
بالتقدير والتخصيص اي لا يحب الفساد من المؤمنين ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفر تامل وعند المعتزلة
هو اي الله تع مريد للخير والطاعة دون المعصية يعني انه تع مريد لبعض الكائنات كالايمان والصلوة
وغيرهما دون البعض كالكفر والقتل ونحوهما بناء على اصلهم الفاسد وهو ان كل مامور به مراد ومن
المنهي عنه بناء على ان الامر من الارادة بمعنى عندهم فزعموا انه تع يريد من الكافر الايمان وامره
به وان لم يقع بل وقع بدله وهو الكفر ولا يريد الكفر وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق وان وقع الفسق لا الطاعة وبالجملة ان اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلاف مراده تع
وانت خبير بان هذا قول لا يليق عليه رتبة في ولا يقول به من له ادنى مسكة بلا مرية ولكن من لم
يجعل الله له نورا فما له من نور ومن يضلله فما له من هاد ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا انك
انت الوهاب ومنك المبدأ واليك المآب ثم هم قد اختلفوا فيما بينهم في المباحات
فقال بعضهم انه مريد للفعل المباح كالطاعة وقال بعضهم ليس بمريد له لانه لم يامر به فلا ارادة له
فيه كالمعصية لقوله تع متعلق بقوله مريد للخير دون المعصية يعني انهم استدلوا بالآيات
الدالة ظاهرا على نفي ارادته للقبايح وعلى التوبيخ والرد على من يقول بذلك وقالوا انه تع ليس بمريد للشرور

والقبائح وان وقعت من الفساق لقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين اي
لا يريد الله تعالى ظلمهم الصادر عنهم في حق انفسهم مع ان الظلم كائن بلا شبهة فثبت ان بعض الكائنات
ليس بارادته تعالى وهو المقصود والجواب عنه منع انه ان شاء الله واما استدلالهم بقوله تعالى ان الله
لا يامر بالفحشاء وقوله ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وبقوله حكاية عن المشركين
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك
ان الله تعالى حكى عن المشركين انهم قالوا اشركنا بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا
نحن ولا آباؤنا وكذا لو اراد عدم تحريمنا المحللات لما صدر عنا ذلك فقد تمسكوا بكفرهم
وعصيانهم بالارادة تعالى كما زعمتم يا معشر اهل الحق ان الله تعالى رد مقالتهم بدءه عليهم وذمهم وعيرهم
عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم فالجواب عنه انه لا نزاع في نفي الامر والرضا والمحبة
لما فيها من الاستقباح وترك الاعتراض والمؤاخذة فنفيها لا يدل على نفي الارادة والمشية
لعدم استلزام انتفاء الخاص انتفاء العام فهو يريد الكفر من الكافر بخلقه مع انه يبغضه وينهاه
ويعاقبه عليه ولا يرضاه ويؤاخذه به ولا يحبه واما مقالة المشركين فلقصدهم بذلك الهزل
والسخرية بالنبي عم والدفع لدعوته والتعليل لعدم اجابته وانقياده وتمهيد العذر في الاشراك
لا التفويض للكائنات المشية الله تعالى فهذه الكلمات الصادرة عنهم وان كان حقية
واقعة في نفس الامر لكنهم ارادوا بها الباطل ولذلك ذمهم بالتكذيب لقصدهم بتلك الكلمات
تكذيب النبي عم في وجوب الطاعة له لا بالكذب لان هذه المقالة صدق في نفسها
وغرضهم فاسد وهذا كما اذا قال القدرية استهزاء باهل الحق وقصدا الالزام لو شاء الله
تعالى رجوعي الى مذهبكم وخلوي في عقايدكم لرجعت اليه ولكن ما اراده ولم يخلقها فيّ فهو منعها
فلم ارجع اليه حكي عن عمرو بن عبيد انه قال الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة
فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله اسلامي فاسلمت فقلت له
ان الله يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوس فانا اكون مع الشريك
الاغلب عليها اللعنة وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل دار الصاحب بن عباد
وكان الصاحب غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي الهاشم الجبائي ورفع قدره
واعلاء ذكره فرأى القاضي الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني عند الصاحب فقال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وتمسكوا
بوجوه اخر عقلية الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى مقدس عن القبائح ورد بانه لا قبح في
فعله بل كل شيء صدر عنه مشتمل على مصالح وحكم غاية الامر انها تخفى علينا ولا نعرف جهة حسنها
او نقول انما اراده لعلمه تعالى ان منه لا يصدر الا القبيح الثاني انه تعالى لو اراد كفر العصاة
ولم يعاقبه به لان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه كيف يشاء
سبحانه فهو يريد ان يضل من يشاء ويجعل صدره ضيقا حرجا وان يهديه يشرح صدره
للاسلام او نقول انه تعالى لا يفعله لعلمه في الازل انه مصمم على الكفر ولا يميل الى الايمان وان
كان باقيا في الدنيا الى يوم الدين الثالث لو امر بما لا يريد كايمان ابي جهل فانه تعالى علم عدم
وقوع ايمانه فلم يرده مع انه امره والنهي عما يراد ككفر الكافر فانه مراد مع انه نهاه عنه
سفه لا يليق بالحكيم والجواب منع حصر غرض الامر في ايقاع المامور به بل انما يكون الغرض منه
عدم سبيل المامور على الآمر اي لا يكون له على الآمر حجة كما اذا امر السيد لعبده امتحانا له هل يطيعه
ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان الرابع لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لا عاصيا لان الطاعة تحصيل

مراد

مراد المطاع فيكون مثابا به وانه باطل والجواب ان الطاعة موافقة الامر لا الارادة والامر غير الارادة
وغير مستلزم لها النوع الخامس انه لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به لان الرضا
بالقضاء واجب لكن الرضا بالكفر كفر والجواب ان الكفر مقضي والارادة قضاء
ووجوب الرضا بالقضاء لا بالمقضي فلا يلزم ما ذكرتم فقيل رضا العباد بالكفر
كفر لا رضا المعبود واقول لا رضا للمعبود بالكفر اذ لا يرضى لعباده الكفر وقيل الرضاء
بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة لا كفر اقول يكون الرضا بالمقضي بالحيثية المذكورة
لا يؤثر في ان لا يكون الرضا بالمقضي والرضا به كفر لا طاعة وبامثال هذه الشبه
الضعيفة قالت المجبرة للكفار ان يجادلوا ويقولوا انك يا ربي علمت فينا الكفر وخلقته
فينا واجبرتنا به وخلقت قدرته وداعيته لنكتسب معها الكفر فيكون القرآن حجة لهم
لا عليهم وقال صاحب بن عباد كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده و
يعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق
فيهم الافك ثم يقول اني يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف يكفرون و
خلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول
لم تصدون عن سبيل الله واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
والجواب ان الله تعالى لما علم منهم في الازل انهم لا يقصدون الايمان ولا يوجدونه بل هم
مصممون على الكفر والباطل والافك ونحو ذلك ارادها منهم تلك الباطل فوقعت منهم
بدل الخيرات فيعذبون بقصدهم الاباطيل وبصرف قدرتهم اليها باختيارهم فلا يكون
لهم على الله حجة واما الجواب بان الاستحقاق العقاب والذم والتوبيخ والرد عليهم انما
هو بكسبهم الافعال المرادة الغير المرضية ففيه بحث وبهذا ظهر فساد ما قيل اذا كان كفر
الكافر وفسوق الفاسق مرادين كانا مجبورين على الكفر والفسوق فلا يصح تكليفهما بالايمان
والطاعة لانهما مرادان باختيارهما فلا جبر ولا عدم صحة التكليف بالايمان والطاعة
ونحن نتمسك على ان الله مريد لجميع الكائنات خيرا او طاعة كانت ومعصية بما روي
عن النبي عم وعن جميع الائمة السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار يعني انا نتمسك
بالاجماع وقوله عم ما شاء الله كان اي ثبت وتحقق وما لم يشأ الله اباه لم يكن
ولم يتحقق فانه يدل على ان كل الكائنات بمشيته وارادته متعلقة بها وما ليس بكائن
وثابت لم يتعلق به الارادة فايمان ابي جهل مما لم يتعلق به الارادة وان كان مامورا
به ونتمسك ايضا بقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله اي لا يؤمنون في حال من الاحوال الا حال مشية الله تعالى ايمانهم وقوله
فمن يرد الله ان يهديه بان يخلق الهداية فيه ويعرفه طريق الحق ويوفقه للايمان يشرح
صدره للاسلام اي توسعه وتفسحه وهو كناية عن جعل النفس قابلة للحق مهيئة لحلوله
فيها مصفاة عما يمنعه وينافيه فتكون مؤمنة واليه اشار النبي عم بقوله حين سئل
عنه فقال نور يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن فينشرح له وينفسح الحديث وقوله تعالى ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا اي حيث ينبو عن قبول الحق ولا يدخله الايمان
فيبقى على الكفر وقوله تعالى لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
اخبر نوح عم بان الله تعالى ان كان يريد ان يغويكم يا قومي فان اردت ان انصح لكم
لا ينفعكم نصحي وقوله تعالى لو شاء الله اي عدم شركهم ما اشركوا لكن لم يشأ الله ذلكم فوقع
خلاف مراد الله وقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء اي هدايتكم

لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم في الحيوة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وغير ذلك من الآيات القاطعة والاحاديث الناطقة بصحة مذهبنا وبطلان
مذهبهم حكي ان ابا حنيفة كان في مطالعة الكتب ودخل جماعة من القدرية عليه شاهرين
سيوفهم فقالوا انت الذي يقول ان الله تع يشاء الكفر والمعصية من عباده ثم يعاقبهم
على ذلك اليس هذا اسفه عظيم فقال ابو حنيفة اتناظروا بعقولكم ام تحاربوا بسيوفكم فقالوا
نناظروا بعقولنا وغمدوا سيوفهم فقال رح اخبروني بان الله هل علم في الازل ما يوجد في هذه
الكفرة والفساق ام لا فقالوا نعم اذ اعلم منهم الكفر والعصيان فهل شاء ان يتحقق علمه
كما علم ام شاء ان يصير علمه جهلا ففر فواضحة كلامه وحقيقة مذهبه وبطلان قولهم ومذهبهم رجعوا
عن ذلك وتابوا على يده وللمعتزلة في هذه الآيات الدالة على ان الكائنات طاعة كانت
او معصية بارادة الله ومشيته تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر
ولظهور الحق لهم في هذه المسئلة يكاد ان يعترفوا به ويجروا على السنتهم كلمة الايمان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن ولن يكون قط لكن لما لم ترتفع غشاوة التعصب عن ابصارهم لم تنقش
دقايق الحق في ضمايرهم فاذا جاءهم ما عرفوا من الحق كفروا به ويحسبون انهم يحسنون صنعا
وتاويل ما تلوا اي ما قرات المعتزلة من الآية للاستدلال على مطلوبهم في هذه المسئلة نحو قوله تع
وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ونحو ذلك هو ان الله لا يريد ان يظلم
احدا من عباده ويعذبه من غير ذنب واستحقاق بصرفه القدرة الصالحة للعبادة في المعاصي
واكتسابها او انه لا يعذبه فوق استحقاقه او انه لا يمنع ثواب المطيع لا انه لا يريد ظلم احد
احد بمعنى ان يتحقق الظلم من العباد بدون ارادته ومشيته لان اهل اللغة قالوا اذا قال
الرجل لصاحبه مخاطبا له بقوله لا اريد ظلما لك معناه اي معنى هذا القول لا اريد ان اظلمك
وكم فرق بين قولك لا اريد ظلمك بالاضافة وبين قولك ظلما لك بدونها فان معنى العبارة
الاولى لا اريد صدور الظلم عنك ومعنى الثانية لا اريد ان اظلمك فالآية تدل على ان
الله تع لا يظلم على احد لا في الدنيا ولا في الآخرة فاللام بمعنى على كما في قوله تع وان اسأتم
فلها اي فعليها لا على ان الله تع لا يريد الشرور الصادرة عن العباد حتى يكون بعض الكائنات
متحققة بدون ارادته ومشيته واجيب ايضا بانه يتصرف في ملكه كيف يشاء ويحكم فيه
كيف يريد فلا ظلم ولا جور لانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والحاصل اي حاصل الاختلاف
بيننا وبين المعتزلة هو ان الارادة تلازم الامر عندهم بمعنى ان كل مامور به مراد وكل مراد
مامور به وكل ما ليس بمامور به ليس بمراد وكل ما ليس بمراد ليس بمامور به فالشرور والقبايح
ليست بمرادة عندهم واذا وقعت لانها ليست مامورا بها وهي عندنا تلازم الفعل بمعنى ان
كل ما يفعله الله ويوجده ويريده وبالعكس اللغوي وكل ما لم يفعله لم يرده وبالعكس المذكور
فالطاعات والشرور الكائنة كلها مرادة لانه تع فعلها وجعل بعض اصحابنا الارادة تلازم العلم
لا الفعل فقال الارادة تابعة للعلم بالوقوع وكل ما علم الله وقوعه يريده وبالعكس سواء كان ما
امر به كالطاعة والخير او لم يأمره كالمعصية والشر وكل ما علم عدم وقوعه لا يريده وبالعكس وان
امر به كايمان ابي جهل ولا يرد النقض بان ذات الله تع وصفاته معلومة وليست بمرادة لان
قولنا الله مريد لجميع الكائنات معناه ان جميع المخلوقات كائنة بمشيته وارادته فالذات
والصفات خارجة من المخلوقات فمعنى التلازم بين الارادة والعلم ان كل ما علم الله من وقوع

هذا الفرق انما يتم اذا كان الظلم مضافا الى الفاعل واما اذا كان مضافا الى المتكلم له فلا يتم على ما لا يخفى لمحرره

المحدثات

المحدثات يريد احداثه وبالعكس وما علم عدم وقوعه لا يريده وبالعكس واذا كان كذلك فلا يتعلق الارادة
اي ارادة الله بالمعدوم لان المعدوم ليس بمعقول فلا يكون مرادا عندنا واما عند المعتزلة فيجوز
ان يكون المعدوم متعلق الارادة لان المعدوم قد يكون مامورا به وكل مامور به مراد عندهم
كما عرفت وقال بعض المحققين ان اصل المعتزلة منقوض بان ابرهيم امر بذبح ولده
مع انه غير مراد اذ لو كان مرادا لوقع واللازم باطل والملزوم مثله فعلم بهذا جواز انفكاك
الامر عن الارادة عندهم ايضا اقول انهم يجوزون عدم وقوع بعض المراد كما عرفت من مذهبهم
الا يرى ان ايمان ابي جهل مراد عندهم لانه مامور به مع انه لم يقع قط ولما جرت عادة
المشايخ بان يذكروا في مسئلة خلق الاعمال مباحث الاجل والهدى والاضلال والتكليف
والارزاق قال وايضا نثبت به اي بالاصل الذي هو ان الله خالق كل شيء ومريده ولا تأثير
لقدرة العبد في الفعل ايجادا وخلقا بل كسبا نثبت مسئلة الهدى والاضلال الهدى قد يكون
لازما بمعنى الاهتداء فيفسر بوجدان طريق يوصل الى المط ويقابله الضلال فهو فقدان ما يوصل
الى المط وقد يكون متعديا اما بنفسه كما في قوله تع فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
واما بواسطة الحرف وفرق بينهما بان معنى الاول الاذهاب والايصال ولهذا لا يسند الا
الى الله ومعنى الثاني لا يختص اسناده اليه تع بل اعم وهو الدلالة على طريق يوصل الى المط كما يقال
هداني فلان الى الطريق ويقابله الاضلال فمعناه الدلالة على طريق لا يوصل الى المط كما يقال
اضلني فلان عن الطريق وبهذا ظهر خطاء من فسر الهداية بوجدان ما يوصل الى المط والضلالة
بفقدان ما يوصل الى المط وقد يستعمل في معنى الدعوة الى الحق كقوله تع وانك لتهدي اي تدعوا الى
صراط مستقيم واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي الكفر على الايمان
وقد يستعمل في معنى الاثابة كقوله تع في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ربهم اي سيجزيهم
ثواب هجرتهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد اي سيرشدهم في الآخرة الى طريق الجنة وح
فالهداية وان كانت بمعنى الدلالة لكنها بهذا المعنى خص من الهداية بمعنى الدلالة على طريق يوصل
الى المط والاضلال قد يستعمل في معنى الاضاعة والاهلاك كما في قوله تع فلن يضل اعمالهم
اي لا يضيع الله اعمالهم ابدا ويقال ضللنا في الارض اي اهلكنا والهداية قد يسند مجازا الى
القرآن والنبي عم كما في قوله تع ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله انك لتهدي الى
صراط مستقيم والاضلال الى الشيطان والاصنام وغيرهما كما في قوله تع انه عدو مضل
ولاضلنهم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس واذا
عرفت هذا فاعلم ان النزاع ليس في كون الهداية والاضلال بهذه المعاني بل في اتصاف
الباري بهما وبغيرهما كما يدل عليه الآيات نحو قوله تع والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من
يشاء الى صراط مستقيم وقوله تع لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله من يهدي الله
فهو المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون والى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان
والاهتداء والضلال وغير ذلك لما ان الله تع خالق كل شيء ومريده بدون تأثير لقدرة
العبد فيه والى هذا المعنى اشار بقوله لان الهدى من الله خلق الاهتداء في العبد انما قال من الله لانه
من العبد الارشاد والدلالة الى الطريق الموصل لا خلق الاهتداء فيه والاضلال منه تع
خلق الضلالة فيه اي في العبد لما عرفت من ان خالق الكائنات كلها هو الله فتعين ان الهادي
والمضل والخاتم والطابع هو الله تع وقالت المعتزلة بناء على زعمهم الفاسد وهو ان افعال العباد
ليست مخلوقة لله تع سيما الشرور والقبايح الهدى من الله تع بيان طريق الصواب والارشاد
اليه بالبيان ونصب الادلة لا خلقه وايجاده في العبد بل موجده هو العبد لا غير والجواب ان تعليق

الهداية بالمشية في قوله يضل بها من يشاء ويهدي من يشاء ومن يرد ان يهديه ويهدي به كثيرا الى غير ذلك
يدل على ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الحق بنصب الادلة لانه عام في حق الكل لان الله تعالى بين
طريق الحق بنصب الادلة للانام كلها لقوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي بينا
طريق الحق للانسان حال كون بعضهم شاكرا بالحق وبعضهم كفورا بالاعراض عنه فلا معنى
للتعليق اصلا ولا لتقسيم العباد الى قسمين مهتد وضال لان كلهم مهتدون على هذا التقدير
وايضا يدل على بطلانه قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فان النبي عم
كان يبين طريق الحق لكل احد ممن احبه والبغضه مع انه تعالى نفى عنه الهداية فعلم ان الهداية بمعنى
خلق الهدى في العبد لا بمعنى بيان الطريق وايضا يدل عليه قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره فانه يلزم ان يكون الكافر مشروح الصدر للاسلام لانه تعالى بين طريق الحق له ايضا
وانه باطل بالاجماع وايضا يدل عليه قوله عم اللهم اهد قومي مع انه تعالى بين الطريق لهم قراءة بلسان
رسوله ودعاهم الى الاهتداء وقال بعضهم الهدى منه تعالى الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة وفيه
بحث لانك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء شاهد صدق على بطلانه وان الاضلال
عندهم منه تعالى تسمية العبد اي تسمية الله تعالى عبده ضالا وتلقيبه به او حكمه يعني الاضلال
حكم الله تعالى على عبده بالضلال عند خلق العبد وايجاده بقدرته المؤثرة الضلال في نفسه او
بمعنى وجدان العبد ضالا عند ايجاده اياه فكلمة عند متعلقة بالتسمية او الحكم واجيب بان كون
الاضلال باحد هذه المعاني يقتضي التعليق بمشية العبد لا بمشية الله تعالى يعني ان الله تعالى يسمي عبده
ضالا عند ارادة العبد الضلال في نفسه لان ايجاد الضلال على مذهبكم انما هو بارادته لا بارادة الله
تعالى وقد علق الله الاضلال الى مشيته لا الى مشية العبد حيث قال يضل بها من يشاء ويضل من يشاء
ونحو ذلك من الآيات الناطقة بتعليق الاضلال بمشية الله تعالى فثبت ان الاضلال اسناده
الى الله مع خلق الضلال في العبد وقال بعضهم الاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب قول وقوعه في
كتاب الله في بعض المواضع نحو يضل به كثيرا في مقابلة الهداية سواء كانت بمعنى الاهتداء او بيان
الطريق يدل على انه ليس بمعنى الاهلاك ولا بمعنى التعذيب على ان العدول الى المجاز بدون
تعذر الحقيقة غير جائز ولا تعذر ههنا وبعض المواضع من كلام الله تعالى شاهد صدق للتأمل
الصائب على ان اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى بطريق الحقيقة والحاصل ان الآيات
الدالة باسناد الهداية والاضلال الى الله راجعة عندنا الى خلق الاهتداء والضلال في العبد
للاجماع على ان الناس مختلف في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ضال غير موفق
والدعوة عامة لجميع الناس بحيث لا اختلاف فيها فلا يصح تأويل الهداية والاضلال ببيان الطريق
او التسمية او الحكم او الوجدان اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا مما تسخط ولا ترضى وثبت
ايضا بما سلف الذي كشفناه ان الاصلح للعباد والانفع في امورهم وما فيه الصلاح في الخير والدين
والدنيا او في الدين فقط ليس بواجب اي ثابت لازم على الله بمعنى انه تعالى لو لم يوجده لاستحق
الذم او بمعنى انه لازم عقلا فلو لم يخلقه لكان قبيحا عند العقل لانه خلق الكفر في الكفرة وخلق
المعاصي في الفسقة والحال انه ليس لهم اي الكفرة والفسقة فيه اي في خلق الكفر والمعاصي
فيهم مصلحة منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة فلو كان الاصلح لهم واجبا عليه تعالى لما خلق فيهم ما هو
ليس باصلح لهم لكنه قد خلقه فيهم فلا يكون الاصلح لهم واجبا عليه تعالى وهو المط وعند المعتزلة
البغداديين ان ما هو الاصلح للعبد في امور الدين والدنيا وجب على الله تعالى ان يعطيه اي
يعطي الله الاصلح مطلقا عنده وعند معتزلة البصرة لا مطلقا بل ما هو الاصلح في امور الدين فقط
ويعنون اي البصريون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق كلهم على ان

اقداره للعباد وتمكينه اياهم على الفعل والترك وجب عليه ثم فسر الوجوب عليه تعالى تارة بانه
لابد وان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف واخرى بان تركه فيلزم استحقاق الذم
وانت تعلم ان مستحق الذم مع ما يرد عليه من هو فانه سبحانه وتعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا
كبيرا وبالجملة ان الاصلح للعباد في الامور كاللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة او تحصيلها و
تبعده عن المعصية ويسمى اللطف المقرب والمحصل كبعثة الانبيا ونحوها وكالثواب على
الطاعة وكالعقاب على المعصية وجب واستدلوا عليه اي على وجوب عطاء هذه الامور
اما على وجوب عطاء اللطف فبان منع اللطف تحصيل للمعصية وتقريب منها وكلاهما على الله
قبيح يجب عليه تركه وبانه تعالى لو لم يعطه اي الاصلح لعبده مع انه تعالى لا يتضرر به اي بما عطاه لعبده
والعبد ينتفع به اي بما يعطى له لكان الله بخيلا سفيها لان مقتضى الجود والحكمة تعميم الاعطاء
فيما يعطي لعباده دون تخصيص بخصوص دون تخصيص شيئا اذا لم يتضرر بالاعطاء ولا ينتفع بالمنع
واذا لم يكن كذلك لكان بخيلا وهو على الجواد المطلق مح لان المتصف بالجود والحكمة البالغة
مح ان يتصف بالبخل والسفاهة للتنافي بينهما والجواب عن الاول المنع فان عدم تحصيل الطاعة
اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب وايضا لم ان ايجاد القبيح قبيح لما عرفت وعن الثاني
انه تعالى مالك مطلق والتصرف في ملكه باللطف والفضل في حق بعض عباده وبالمنع في البعض
الآخر ليس بخلا ولا سفها على ان لكل فعل من افعاله تعالى حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فمن اين
للعقل الحكم عليه تعالى بالبخل والسفاهة واما الاستدلال على وجوب الثواب على الطاعة لاستحقاق
العبد اياه لطاعته فالاصلح له على الله جزاؤه بالثواب على طاعته والا لكان جائرا في حق
عبده وانه باطل بالكتاب والسنة والاجماع فجوابه المنع فان الطاعة لا يكافي النعم التي اعطاها
الله تعالى اياه لكثرتها وعظمها وحقارة افعاله وقلتها بالنسبة اليها وذلك كمن يقابل النعمة
السلطان على عبيده بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب طاعة العبد الثواب على المالك المطلق
المنعم بجلايل النعم ودقايقها واما وجوب العقاب عليه تعالى في حق العاصي فلئلا يجر الى المعصية
ولئلا يلزم التسوية بين المطيع والعاصي وانه غير جائز بالاتفاق والجواب ان العقاب حقه
على عبده والاسقاط فضله فلا مجال للعقل فيه ان يحكم بامتناعه والى كل ذلك اشار
بقوله وهذا اي القول بوجوب شيء من الثواب للمطيع والعقاب للعاصي على الله تعالى فاسد لان
الالوهية والحكمة المطلقة من الراجح ههنا في الوجوب واللزوم عليه تعالى لما ان الله تعالى المتصف
بالالوهية والحكمة اذ لو وجب عليه تعالى شيء من الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في
الدنيا والآخرة والمبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات ولما ادخل الكفار في النار
وخلدهم فيها اذ الاصلح لهم عدم الدخول فيها والخروج منها والعود الى الدنيا ليؤمنوا ويفوزوا
فوزا عظيما فان قلت الاصلح لهم الخلود لانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فيستحق عليهم
العذاب فوق العذاب الاول قلت بل الاصلح لهم قطع العذاب عنهم او سلب عقولهم حتى
لا يعودوا لما نهوا عنه او الاماتة هذا ولما امات الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين
وابقى الشيطان وذريته الى يوم الدين اذ الاصلح ابقاء الاخيار واماتة الاشرار ولما
فضل بعض الرسل على بعض كما قال تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولا شك ان المفضولية
ليست باصلح من الافضلية ولما كان له تعالى على العباد استحقاق الشكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لهم لكونه مؤديا بالواجب عليه وهو كمن يؤدي دينا لازما في ذمته من غير توقع
ثناء وحمد الداين ولما امتن على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل عليه اللعنة وذلك لانه
تعالى ان اعطى ابا جهل غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين نبيه عم وبين عدوه

عليه النعمة في الانعام والاحسان فيكون فضل النبي في محض اختياره من غير امتنان عليه وان منع منه بعض
مصالحه والطافه فقد ترك الواجب عليه من الاصلح له ولزم السفه والظلم على ما اصلهم الواهي ولما
اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء
لان البلية الواقعة ان كانت اصلح لهم لما سئل من الله تغييرها لان تغيير الاصلح الواجب عليه ظلم
ولما بقي للتفضيل مجال ولم يكن الله تعالى خيرا في الانعام والافضال وانه تعالى يبطل قوله تعالى وربك يخلق
ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء ونحو ذلك ولما بقي في قدرة الله تعالى شيء آخر بالنسبة الى
مصالح العباد اذ قد ادى جميع الواجب عليه والا لزم البخل والسفه والظلم ولما ابقى الله تعالى من
علم منه صدور الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام اذ الاصلح له الاماتة او سلب العقل
فان قلت الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى من الاماتة والسلب قلت
فالاصلح له ان كان ذلك فلم يفعله بمن مات طفلا كيف لم يمكن التكليف والتعريض الذي
هو اعلى المنزلتين اصلح له فان قلت علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل فاماته لمصلحة
الغير قلت فكيف لم يمت فرعون وهامان وابا جهل وابا لهب وغيرهم من الضالين المضلين
اطفالا اعلم ان هذه النكتة هي التي الزم بها الاشعري استاده ابا علي الجبائي المعتزلي ورجع
عن مذهبه وكان هو اول من خالف فيه المعتزلة ونصره الله وقدرته ان مفاسد هذا الاصل
الفاسد بل اكثر اصولهم اظهر من ان تخفى ولا يحيطها نطاق التعداد والاحصاء وكل ذلك لقصور
نظرهم في المعارف الالهية واللطايف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق
وكثرة جهلهم بافعال الغني المطلق وعدولهم عن التوفيق وعمههم القصوى في ذلك قياس الغائب على
الشاهد وان ترك الاصلح بخل وسفه ولم يطلعوا على ان كرمه وحكمته وعلمه بعواقب الامور محض
عدل وحكمة وهو المالك على الاطلاق ويتصرف في ملكه كيف يشاء كما هو شان خالق القوى
والقدر وليس لاحد ان يتعرض في تصرفاته تعالى بان يحكم عليه ان هذا كان اولى عليه من ذلك اذ
يلزمه بخل اي فعل كذا او سفه ان فعل كذا لان في كل تصرف من تصرفاته في ملكه فعلا وتركا حكما
ومصالح لا يهتدي اليها العقول وتكل فيها افهام العقلاء الفحول ومن العجب انهم كانوا متصلبين
في مذهبهم ولم يحصل لهم ما هو الاصلح لهم بل اضلوا كثيرا عن سواء السبيل

فصل تكليف ما لا يطاق

فصل تكليف ما لا يطاق

اي تكليف العبد بما ليس في وسعه وقدرته كالمستحيل والممتنع العادي بمعنى طلب تحقيق الفعل
منه والاتيان به للثواب عليه واستحقاق العقاب على تركه غير جايز عندنا نحن معاشر
الماتريدية عقلا ولذا لم يقع شرعا والا لزم الجهل عليه تعالى ان لم يعلم ان العبد لا يقدر على الاتيان به
والعبث والسفه ان علمه لان التكليف بالشيء طلب حصوله وطلب حصول ما لا يمكن حصوله
عبث وسفه وهو لا يليق بالحكيم العليم وانت خبير بان هذا مبني على الحسن والقبح العقليين
خلافا للاشعري قيل فانه وان لم يصرح بجوازه الا انه نسب اليه لاصلية احدهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله كما سبق تحقيقه والتكليف قبل الفعل لانه استدعاء الفعل وهو مقدم
على الفعل فالمكلف حال التكليف غير مستطيع فيكون التكليف بكل امر تكليفا بما لا يطاق و
الثاني انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى اعلم ان هذا ليس مبنيا على هذين
الاصلين بل على انه تعالى مالك مطلق لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه فعل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
فله ان يكلف عبده على اي طور اراد لانه علام الغيوب فيقصد في فعله حكما ومصالح لا
يهتدي اليها العقول كما يشهد عليه قوله في قصته مع الملائكة في خلق آدم اني اعلم ما لا تعلمون
وقصة خضر مع موسى في خرق السفينة ونحو ذلك واذا اردت ان يظهر لك الحق ويتضح عندك
ما هو محل النزاع في هذه المسئلة فاستمع ما يتلى عليك ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع

بنفسه

بنفسه وفي العادة ويمتنع لغيره كتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وارادته ذلك او لاخباره بذلك واقصاها
ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق واعدام القديم وجمع الضدين والنقيضين واوسطها ما يمكن لذاته
ويمتنع في العادة كخلق الجسم والطيران الى السماء وحمل الجبل ونحو ذلك مما لا يتعلق به قدرة
العبد اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بما هو ادنى مرتبة ليس محل النزاع لانه
جايز بالاتفاق بل واقع لان من مات على كفره واخبر الله بعدم ايمانه كابي جهل مثلا عاص ولو لم
يكلف بالايمان لما يعد عاصيا فثبت ان التكليف به واقع ولكن هذا ليس تكليفا بما لا يطاق
لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد والايمان مما يتعلق قدرته بمعنى ان
العبد قادر على القصد اليه وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة
العبد في افعاله سوى هذا كما عرفت فمن جعله مما لا يطاق فالنزاع بيننا وبينه يكون لفظيا
كما جعله الاشعري منه حيث قال ايمان ابي جهل محال لاستلزامه المحال وهو كون علم الله تعالى بعدم ايمانه
جهلا او وقوع الكذب في اخباره تعالى فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق والجواب
ان علم الله بعدم ايمانه لا يخرجه عن امكانه في نفسه اي مقدورا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد
اليه غاية ان الله لا يخلقه عقيب قصده وبما هو اقصى مرتبة ليس محل النزاع ايضا لانه غير جايز
عند جمهور اصحابنا فضلا عن الوقوع لان الاجماع منعقد على ان التكليف بالممتنعات بالذات
غير واقع ويدل عليه الاستقراء والآيات الناطقة واما التكليف بما هو اوسط مرتبة فهو محل
النزاع ولكن النزاع ليس في عدم وقوعه بل في جوازه اعني تكليف العبد بالطيران الى السماء وحمل
الجبل مثلا بمعنى طلب تحقق الفعل من العبد والاتيان به بحيث يستحق الثواب على فعله
والعقاب على تركه لا نزاع لاحد في انه غير واقع بحكم الاستقراء والاجماع وشهادة الآيات
واما النزاع في جوازه فمنعه المعتزلة لقبحه عقلا لاستلزامه الجهل او السفه وزعم بعضهم ان
العلم بقبحه ضروري حتى ان من لم يعرف طرق الاستدلال والنظر كالصبيان يستقبح ذلك بل البهايم
ايضا يستقبحه بلسان الحال حيث تحارب بالقرون والانياب وكثير من الاعضاء عند عدم
الطاقة بما يعرض عليها والجواب انه لا قبح فيه بالمعنى المتنازع ولا تكليف به بل هو منافرة للطبع
والم وتضرر ومنعه ايضا جمهور اصحابنا لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي طاقتها وما جعل
عليكم في الدين من حرج خلافا للاشعري فانه جوز التكليف به بناء على انه هو مالك مطلق يتصرف
في ملكه كيف يشاء وفي عبده كيف يريد اذ لا يسئل عما يفعل وعلى ان فيه اسرارا وحكما لا تقدر
العقول على دركها والافهام على فهمها واما الاستدلال بها تين الآيتين فليس بتام لانهما
غير واردتين في المتنازع فيه لانهما انما ينفيان الوقوع لا الجواز الذي هو المتنازع فيه فان
قلت هما متواردتان عليه وتقريره انه لو كان ما علم الله واخبر بعدم وقوعه جايز الوقوع
يلزم من فرض وقوعه محال تحقيقا لمعنى الجواز لكنه لو وقع لزم المحال وهو جهله تعالى او كذبه تعالى وتقدس
عنه فثبت ان التكليف بما لا يطاق غير جايز قلت لا نسلم ان كل ما هو ممكن في نفسه لا يلزم
من فرض وقوعه محال لجواز ان يكون هو ممكنا لنفسه ويعرض له الامتناع بالغير الا ترى ان كل موجود
خلقه الله تعالى بقدرته واختياره ممكن العدم في نفسه حين ايجاده مع انه يلزم من فرض عدمه في
ذلك الوقت محال وهو تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان التكليف بما لا يطاق جايز
وان كان ممتنعا لغيره فالآيتان تدلان على نفي الوقوع لا الجواز وانما قلنا منعه جمهور اصحابنا
لان بعض محققيهم كامام الحرمين جوزه كالاشعري بل التكليف بالممتنع بالذات ايضا حيث قال
في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا
واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومن جملته ما اخبر عنه

انه لا يومن حيث قال تع ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فقد امره بان يصدقه وان لا يصدقه
وذلك جمع بين النقيضين وكان الامام الرازي حيث قال في المطالب العالية ان الامر بتحصيل
الايمان مع العلم بعدم الايمان متناقضان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول
عدم الايمان وذلك جمع بين حصول الايمان وعدم حصوله واجيب بان ما ذكرتم لا يدل على ان
المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله والامتناع
لسابق العلم او الاخبار للرسول بانه لا يومن فيكون مما هو جائز بل واقع اتفاقا وفيه بحث
لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق على التعيين بجميع ما جاء به الرسول ولا شك
انه يلزم الجمع بين التصديق وعدم التصديق واما الجواب بان الايمان في حق ابي جهل هو التصديق
بما عدا هذا الاخبار يعني انه كان مكلفا بجميع ما انزل قبل الاخبار بانه لا يومن وبعده يكلف بما عدا
التصديق بانه لا يومن ففي غاية السقوط وبه استدل بعض الاشاعرة بقوله تع ولا تحملنا ما
لا طاقة لنا به على الجواز بل على الوقوع فقال الاستعاذة عادة انما يكون عما وقع في الجملة فالوقوع
تابع الجواز ولو سلم لكن دلالته على الجواز ظ فرده المص بقوله وقوله تع لا تحملنا ما لا طاقة لنا به
استعاذة عن تحميله تع على عبده ما لا يطيق العبد ولا يستطيعه لا استعاذة عن تكليفه بتكليف
الله تع عبده بما ليس في وسعه بالمعنى المذكور وحاصله ان الاستعاذة عن التحميل لا عن
التكليف وهما متغايران اذ التكليف مختص بالامر والنهي والتحميل يعم الامر وعندنا نحن
معاشر الماتريدية ان كان الله تع حمله اي عبده جبلا عظيما لا يطيقه العبد فجعله فيموت
العبد تحت الجبل يجوز لانه مالك حكيم على الاطلاق فله ان يتصرف في عباده كيف
يشاء ولاي حكمة اراد لانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولكن لا يجوز عندنا ان يكلفه
الله تع بحمل جبل بحيث لو فعل العبد وامتثل به يثاب عليه ولو امتنع عن امتثاله يعاقب
يعني التصرف على هذا الوجه لا يجوز عندنا لاستلزامه السفه والجهل والحق الجواز كما هو مذهب
الاشاعرة لما ان الله تع يعلم في كل ما يفعله من الحكمة المقتضية للارادة والايجاد وان
كنا لا نعلمها فما هو ممن قال التصرف على هذا النوع خال عن الحكمة لم يطلع على الحكمة واما قوله تع
انبئوني باسماء هولاء ايضا اشارة الى جواز الاستدلال على جواز التكليف بما لا يطاق
بل على الوقوع لانه مشتمل على امر الله تع الملائكة بالانباء والاعلام عن الموجودات باسمائها
مع عدم علمهم علم الملائكة بذلك اي بالاسماء فالتكليف بما ليس في وسعهم قد وقع والوقوع
دليل الجواز فهو ليس بتكليف بما لا يطاق يعني ان قوله تع انبئوني ليس خطاب تكليف
بل هو خطاب تعجيز اي تكليف تعجيز وهو الامر باتيان شيء لم يكن اتيانه مرادا فيظهر
عجز المخاطب كما في قوله تع فاتوا بسورة من مثله الآية لانه ليس تكليف تحقيق وهو
طلب تحقيق فعل يثاب عليه ويعاقب على تركه وذلك لانهم قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء فامرهم الله تع بالانباء بالاسماء الذي لا يقدرون على الاتيان به
اسكاتا لهم ودفعا لاعتقادهم فضلهم على آدم عم وهو عين خطاب التعجيز جائز بل واقع
بلا خلاف كالامر والتكليف للمصورين باحياء الصور التي صوروها في الدنيا امر اليوم
القيمة فانه ليس بتكليف حقيقة لان الساعة دار الجزاء لا دار التكليف بل لاظهار
عجزهم ليحصل لهم الندم على ما فعلوه وان لم ينفعهم يومئذ فتعين ان ما هو جايز او واقع
وهو خطاب تعجيز لا خطاب تكليف وانت خبير بما فيه الحق فصل اطبق المسلمون
على ان الحلال رزق واختلفوا في الحرام فهو عندنا رزق ايضا اعلم ان الرزق في الاصل
مصدر سمي به المرزوق وهو عندنا كل ما ساقه الله تع الى الحيوان فاكله سواء كان حلالا او حراما

وهو

وهو الماكول والمشروب وبه صرح بعض الاشاعرة حيث قال الرزق كل ما يتربى به الحيوان من
الاغذية والاشربة فقط هذا بحسب العرف لان الرزق لغة يطلق على غير الماكول والمشروب
كما يقال رزقني الله تع لقاءه وولدا ونحو ذلك فاطلاق الرزق المتفق في قوله تع ومما
رزقناهم ينفقون حقيقة لغوية ومجاز عرفي فقولنا فاكله يخرج منه ما لم ياكله ان كان
السوق للاكل وهذا التعريف اولى من تعريفه بما يتغذى به الحيوان لفوات تصريح
معنى الاضافة الى الله مع انه معتبر في مفهومه ومن تعريفه بما ساقه الله الى العبد فاكله
لاحتياجه الى تاويل العبد بما يشمل البهايم ايضا والماكول بما يعم المشروب اللهم
الا ان لا يجوز ما اكله البهايم والمشروبات رزقا عند صاحب هذا التعريف واما
عند جمهور الاشاعرة فهو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره حلالا كان او
حراما فلا يختص عندهم بالماكولات بل يطلق حقيقة على المنفوع ايضا اصطلاحا وكل بالتنوين
العوض عن المضاف اي كل احد يستوفي رزقه المقدر له في الازل فياكله ويشربه
حلالا كان ذلك الرزق او حراما لحصول التغذي بهما جميعا او الانتفاع ولا يتصور
اي لا يمكن ان لا ياكل انسان رزقه وياكل غيره رزقه هذا عندنا ايضا وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق ويتصور عندهم ان لا ياكل الشخص رزقه بل ياكل رزق غيره و
غيره ياكل رزقه وهو اي هذا الاختلاف المذكور بنا اي مبني على ان الرزق
عندنا نحن معاشر الماتريدية وهو الغذاء المقدر له في الازل لا غير مما قدر الله تع
في الازل ان يكون غذاء شخص وماكولا له لا يغير هذا المقدر غذاء لغيره ولغير ذلك
الشخص وماكولا له بل يجب ان ياكله هذا الشخص لا غير سواء كان ذلك المقدر ملكه او لا
واليه اشار بقوله وكما يتغذى الانسان بالحلال يتغذى ايضا بالحرام لحصول
المقصود بهما جميعا وهو التغذي خلافا لجمهور الاشاعرة لما عرفت وخلافا للمعتزلة فان منهم
من فسر الرزق بمملوك ياكله المالك وبعضهم بما لا يمنع من الانتفاع به فعلى كلا التقديرين
لا يطلق اسم الرزق الا على الحلال وجوابه انه لو كان الرزق عبارة عن الملك كما قالوا
اي المعتزلة لما رزقت الدواب يعني ما ياكله الدواب بل العبد والاما لما كان
رزقا لها لعدم تصور الملك لها اي للدواب بل العبد والاما لانتفاء اهلية التملك
فيهما والحال ان فيه اي في عدم كون ما ياكله الدواب رزقا لها خلف وعد الله وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله عم وعد الله تع ان يوصل رزق كل دابة
اليها الى انقضاء اجلها لكن الخلف في الاخبار على الله تع محال لقوله تع ان الله لا يخلف الميعاد
ويرد ايضا على التفسيرين ان كل من اكل حراما طول عمره لم يرزقه الله تع اصلا فيلزم الخلف
المذكور وانه بط فتعين ان الرزق ليس عبارة عن الملك بل عام منه يتناول الحلال والحرام
وهو المط فان قلت لا اضافة الى الله معتبرة في معنى الرزق لانه لا رازق الا هو وان العبد
يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام بالاجماع فلو جعل الله تع الحرام رزقا للعباد لزم نسبة
القبح الى ذاته وعدم الاستحقاق مرتكب اكل الحرام الذم والعقاب واللازم بط بقسميه
والملزوم كذلك قلت ان القبح بالنسبة الينا لا الى فعله تع كما عرفت والاستحقاق
بسبب مباشرة اسباب الحرام بالاختيار رزقنا الله نعيما في الجنات وهدينا الى الخيرات
بالنبي وآله الامجاد ولما فرغ عن بيان شمول قدرة الله تع لجميع الكاينات وتاثيرها فيها
وعدم تاثير قدرة العبد في الايجاد وعن بيان ان كل كاين مراد وما ليس بكاين ليس بمراد
شرع في بيان الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمومن والكافر

وفي بيان احكامها اي الايمان هل يزيد وينقص اولا وهل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة
اولا وهل يخرج المؤمن من الايمان بالكبيرة ام لا ونحو ذلك فقال فصل الايمان في اللغة
التصديق لاتفاق اهلها على ان معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا هو انه يصدق به
وهو افعال من الامن فالهمزة للتصيير او التعدية بحسب الاصل فكان المصدق صار
ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء
ايضا لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كما في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية
وفي قوله ام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث اي ان تصدق
بكل واحد منها وباللام ايضا لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة
يوسف لابيهم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا واما في الشرع فقد اختلفت الآراء في
حقيقته وفي كونه اسما لفعل القلب فقط ثم في انه اسم للتصديق فقط او للمعرفة فقط
وهي اما معرفة الله تعالى بذاته وصفاته فقط اعني دون سائر الواجبات مما جاء به الرسول
او هي مع معرفة سائرها وهذه طرق ثلثة وفي كونه اسما لفعل اللسان فقط وهو طريق
واحد وفي كونه اسما لفعل اللسان والقلب جميعا فقط ثم في انه اسم للتصديق وفعل اللسان
جميعا او لفعل مع شرط المعرفة جميعا او لفعل مع شرط التصديق جميعا وهي ثلثة طرق ايضا
وفي كونه اسما لفعل اللسان والقلب وسائر الجوارح ثم في ان تارك عمل من اعمال الجوارح اما كافر
او لا كافر ولا مؤمن او لا هذا ولا ذاك فهو ايضا ثلثة طرق فالمجموع عشرة طرايق و
الى كل منها ذهب قوم سنبينها مفصلة ان شاء الله تعالى ثم لما كانت الاختلافات فيه في وجوبه
بين اولا وجوبه ثم من وجب ثم من هو موجبه فقال بانه فرض اي التصديق بوجوده
والاقرار بوحدانيته وكمال صفاته وجب على المكلفين كلهم اتفاقا اي باتفاق
جميع الانبياء والائمة والكفر به حرام اتفاقا ايضا اعلم ان الايمان مأمور به والكفر منهي عنه
ولا بد للمأمور به من الحسن لان الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان والمنهي عنه من القبح لانه
تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء بعد اتفاقهم على حسن المأمور به
وقبح المنهي عنه اختلفوا في ان ثبوت الحسن لكل مأمور به والقبح لكل منهي عنه هل هو مختص بالشرع
او العقل اي من موجبات الامر والنهي او من مدلولاتهما فعند الاشعرية من موجباتهما
وعند ابي حنيفة والماتريدية والمعتزلة من مدلولاتهما فان الايمان بالله حسن في ذاته قبل
ورود الامر به دال على حسنه الذاتي لا انه يوجبه اولا وكذا وجوبه وكذا الكفر فانه
قبيح في ذاته فاذا ورد به النهي يدل على انه كان قبيحا لا انه يقبحه اولا لكن العقل عندنا
نحن معاشر الماتريدية آلة يعرف بها حسن جميع الاشياء المأمور بها الثابت لها
قبل ورود الشرع بالتبع يعني ان الحسن والقبح كانا ثابتين للعقل قبل ورود الشرع
بناء على ان الحسن والقبح للعقل سابق على الامر به والنهي عنه اذ انهما يتعلقان بالفعل بكونه
حسنا لذاته او لجزئه او لصفة من صفاته والنهي انما يتعلق به لكونه قبيحا لعينه او لجزئه
او لغيره ممكن للعقل ان يدركهما قبل ورود الشرع به بخلق الله فيه العلم اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عم والاثابة عليه وقبح الكفر به والعقاب عليه كما او مع كسب
كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد لا يدركهما الا بكتاب ونبي عم كاكثر
احكام الشرع والى اشار صاحب الكشف حيث قال وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان خلافا للملاحدة والروافض

والمشبهة

والمشبهة والخوارج فانهم قالوا لا يجب بالعقل شيء ولا يعرف به حسن الايمان وقبح الكفر وانما يعرف ذلك
بالشرع وكذلك يعرف بالعقل وجوب الايمان بالله تعالى وحرمة الكفر به و وجوب شكر المنعم
المنان على المنعم عليه على النعمة وحرمة الكفران عليها قبل ورود الشرع به كما عرفت بعد
وروده واذا عرفت بالعقل وجوبهما وحرمتها فقد عرف حسنهما وقبحهما لانهما اخص من الحسن
والقبح فاذا عرف الاخص بشرائطه عرف الاعم كذلك نعرف بالعقل حسن الايمان وشكر المنعم
وقبح الكفر والكفران الا انه اي العقل ليس بموجب بالاستقلال ولا محرم كذلك بمعنى ان العقل
وان علم به حسن جميع الاشياء قبل ورود الشرع بمعنى ان ثبت بالعقل نوع رجحان للاتيان
به او الترك بحيث لا يحكم العقل ان الترك والاتيان به سيان لا بمعنى انه موجب بالاستقلال
وحاكم بالانفراد حقيقة حتى ان من اتى به فهو مثاب وان من تركه فمعاقب كما ذهب اليه
ابو حنيفة في الايمان والكفر وكما زعمت المعتزلة والبراهمة والكرامية في جميع الافعال حيث
قالوا الموجب والمحرم بالاستقلال هو العقل والشرع تابع له ومبين لما حكم به العقل في الوجوب والحرمة
ومؤكد لما فيه لان الحاكم بالاستقلال عندنا في الموجب والمحرم للاحكام حقيقة وفي نفس الامر
بالشواهد القطعية هو الله تعالى لا غير اذ لا موجب ولا محرم سواه لكن لكل واحد من الايجاب
والتحريم ونحوهما انما يكون ويتحقق بواسطة العقل لانه المناط المدرك الذي لا يتحقق بدونه التكليف
قطعا كما ان الرسول معرف اي مبلغ ومبين للوجوب اي لوجوب الايمان والاحكام
وحرمتها والحال ان المعرف الموجب لها حقيقة هو الله تعالى فقط لكن هذا الايجاب
والتحريم انما هو بواسطة الرسول لان الله تعالى لم يبين علينا الى غاية ان نعرف وجوب جميع
الاحكام وحرمتها بدون واسطة وان كنا قد نعرف بدونها وجوب بعضها كالايمان
مثلا بل جعلنا محتاجين الى وسيلة ذي جهتين جهة التجرد وجهة التعلق فهي بجهة تجردها
تستفيض الاحكام منه تعالى وبجهة تعلقها تفيض علينا فالموجب والمعرف حقيقة هو الله لكن بواسطة
العقل الا يرى انه قد بلغ الى حد في بعض الاحكام حتى يحكم بوجوبه بحيث ان من لم يأت به فهو مستحق
العقاب قال المص ذكر الحاكم الصدر الشهيد في المنتقى وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال
ابو حنيفة في الرد على من كفر بالله وجحد الايمان مع ظهور الشواهد الباهرة والآيات
الساطعة عندهم الدالة على وحدانيته والوهيته لا عذر لاحد من المكلفين في الجهل بخالقه تعالى
بان يجعل تقصيره في معرفة الله وجهله بوجوب معرفة صانعه وصفاته الكاملة عليه حجة لنفسه
ويقول لم يجب علي شيء من الاحكام لعدم بلوغه الي لما يرى اي لا عذر لاحد لاجل ان كل احد
يرى ويشاهد ما هو معه من الحجج الصادقة والبراهين الناطقة الدالة على وجوده ووحدانيته
وكمال صفاته من خلق السموات وما فيها من الكواكب وغيرها ومن خلق الارض وما عليها
لان اختراع هذه الاجرام البديعة النظام وابداع صنعها وما دبر فيها مما يشكل الاوهام يدل
على وجود مبدعها ووحدته وكبريائه وسلطانه وعلى عظمة مدبرها وكمال قدرته فمن له
ادنى تمييز وفطانة ينبغي ان يفتح عينيه حتى يتملا من زينة الكواكب وان يجيلها في جليه
هذه العجائب متفكرا في قدرة مقدرها ومتدبرا في حكمة مدبرها فيعترف منها الى وجود
خالقها ووحدانيته وكمال صفاته ونعم ما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار
الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على الصانع الخبير قال
المص ذكر الحاكم الصدر الشهيد في المنتقى روي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث يعني ان
الآيات والشواهد قد بلغت في الظهور والدلالة على وجوب الايمان بالله الى مبلغ حتى لو
فرض عدم بعثة الرسول وايجاب الشارع اياه قطعا لوجب على الخلق اي المخلوقات معرفته

اي التصديق بوجود الله ووحدانيته وجوبا بحقوقهم وعليه مشايخنا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي في
الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله وهو قول كثير من مشايخ العراق لوجوب اسباب الاستدلال
من الآيات المنبثة في الآفاق الدالة على وجوده والوهيته وكمال ذاته وعظمة صفاته فان
وجوب الايمان بحق البالغ باعتبار عقله فاذا كان الصبي عاقلا كان كالبالغ في وجوب الايمان
عليه وانما التفاوت بينهما في عمل الاركان لا فيما يتعلق بالجنان قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
ولهذا اتفقوا على صحة اسلام الصبي العاقل وعلى ان من بشاهق جبل ولم يبلغه الدعوة
اصلا ولم يستدل بالاثر على وجود مؤثره ولم يؤمن به حتى مات ليس بمعذور بل يستحق العقاب
بالترك فيكون العقل في بعض الاحكام مستقلا للايجاب فان قلت هذا بعينه مذهب المعتزلة
ومن تابعهم في هذه المسئلة فما الفرق بين المذهبين قلت الى العقل وان حكم بوجوب الايمان
وباستحقاق العذاب على تركه لكن العفو جائز عندنا خلافا للمعتزلة ومن تابعهم وقال الشيخ
ابو الحسن الاشعري لا يجب ولا يحرم بالعقل شيء من الاشياء اي العقل لا يوجب شيئا بحيث
يستحق فاعله في حكم الله المدح عاجلا لكونه حسنا والثواب اجلا لكونه وجبا ولا يحرم شيئا
بحيث يكون فاعله مستحقا للذم في العاجل لكونه قبيحا والعقاب في الآجل لكونه حراما بل الموجب
للاحكام والمحرم له هو الشارع ليس الا بمعنى الحسن والقبح بالمعنى المذكور والايجاب والتحريم و
نحوها من موجبات الشرع فيكون كل منها ثابتا بالامر والنهي لا انه ثابت بالعقل والامر
والنهي دليل عليه ومؤكد فعندهم لا حظ للعقل في معرفة الحسن والقبح بالمعنى المذكور وعليه
اصحاب الحديث واكثر الحنفية والشافعي وذكر شمس الائمة ولا نقول ان حسن المامور به
ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا بل هو آلة يعرف
بها الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال بالاتفاق سواء
كان ما زعم بعض مشايخنا وغيرهم من الخصماء انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن
كما هو مذهبنا ولكن يجوز ان يعرف به اي بالعقل حسن بعض الاشياء كوجوب التصديق
بالنبي ع م بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا لما قامت عليه من الادلة القطعية
فانه لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع لا بمعنى استحقاق المدح والثواب
وكالعلم ولقاء المحبوب وغير ذلك وان يعرف به قبحه قبح بعض الاشياء كترك الايمان
به اي كالكفر ولقاء العدو ونحو ذلك فما يدرك العقل قبحه بمعنى كونه قبيحا منافرا
للطبع لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب واذا لم يكن شيء من الاشياء واجبا بالعقل
او حراما به بالمعنى المذكور فعنده اي عند الشيخ الاشعري جميع الاحكام من الوجوب والحرمة
والندب والكراهة المتعلقة بالتكليف التي هي مدار الاستحقاق للمدح والثواب
او الذم والعقاب متلقاة اي مدركة ماخوذة من السمع اي الشرع لا من العقل كما ذهب
اليه ابو حنيفة وبعض اتباعه كالماتريدية في بعض الاحكام وكما ذهب المعتزلة والكرامية
والبراهمة في جميع الاحكام فظهر مما ذكرنا ان محل النزاع ليس الحسن بمعنى ما يلائم الطبع والقبح
ما ينافره او ما يكون صفة كمال وصفة نقصان كالعدل والظلم وكالعلم والجهل فانهما
بهذا المعنى مما يدرك بالعقل بالاتفاق بل هو الحسن والقبح بمعنى ان الحسن يتعلق المدح و
الثواب والقبح يتعلق الذم والعقاب فعند الاشعري هو شرعي في كل الاحكام بحيث
لا محسن ولا مقبح ولا موجب ولا محرم بهذا المعنى الا الشرع وعليه اكثر الحنفية واهل الحديث
والشافعي وعند ابي حنيفة والماتريدية ان العقل قد يحسن ويقبح ويوجب ويحرم شيئا
وان لم يبعث نبي ع م قطعا حتى يستحق المكلف الثواب بفعله والعقاب بتركه وان جاز

العفو

مطلب الايمان

العفو وعند المعتزلة والكرامية والبراهمة المحسن والمقبح والموجب والمحرم بالمعنى المذكور في كل القضايا
هو العقل والشرع تابع له وكاشف لحكمه ومؤكد له ولما بين وجوب الايمان وموجبه وهو
الله تع او العقل شرع في بيان معناه وحقيقته وبيان الاختلافات فيه فقال الايمان في اللغة
عبارة عن التصديق كما قال الله تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
لنا فيما حدثناك بحال يوسف ايها الاب علم ان الايمان كما انه عبارة عن التصديق
لغة بشهادة النقل ودلالة موارد الاستعمال كذلك هو عبارة عنه شرعا الا انه في اللغة
لمطلق التصديق وفي الشرع للتصديق بامور مخصوصة اي التصديق النبي ع م في جميع ما علم مجيئه
به تفصيلا فيما علم مجيئه به مفصلا وتصديقا اجماليا فيما علم مجيئه اجمالا من عند الله بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة
الصانع ووجوب الصلوة والصوم والزكوة ونحو ذلك والحاصل ان التصديق المعتبر
في الايمان شرعا التصديق بامور مخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر بالفارسية بكرويدن
وراست كو داشتن بالنسبة الى المخبر وراست دانستن وحق دانستن بالنسبة الى الحكم و
ينافيه التوقف والتردد فيه ويخالفه التكذيب ولهذا اختار العلماء في الفاظه كرويدن
وباور داشتن وراست كوى دانستن هذا هو الطريق الاول من الطرق العشرة وهو مذهبنا
المشهور وعليه الجمهور والطريق الثاني منها هو اسم لمعرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية
فقط وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وهذا غير مستقيم
لان الايمان لا يحصل بمجرد المعرفة ما لم ينضم اليه التصديق الا ترى ان من الكفار من كان يعرف
الحق ويعتقد انه حق ولكن لا يصدق به عنادا واستكبارا كما قال الله تع الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا مع ان
كفرهم قطعي لعدم التصديق منهم فعلم ان المعرفة والعلم غير التصديق وان الثاني ايمان دون
الاول وليس وعلم ايضا ان التصديق اللغوي غير التصديق الشرعي وحققه بعض الفضلاء
فقال التصديق ضده التكذيب والانكار والاستكبار ويؤيده تفسير الامام الغزالي التصديق
بالتسليم فانه ينافي التكذيب والانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة فانهما قد
يجتمعان بالتكذيب والانكار والاستكبار فالتصديق غير العلم والمعرفة فالايمان عبارة عن
المط حققه بعضهم زيادة تحقيق فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤجر ويثاب عليه ويعاقب بتركه بل يجعل
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بلا كسب واختيار كمن وقع بصره على جسم
فحصل له معرفة بانه جدار او حجر وصاحب التعديل قد حققه زيادة تحقيق وتفصيل
فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا
وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى شخص نبوة واظهر المعجزة على يده فوقع في قلب الناظر صدقه ضرورة من غير
ان ينسبه اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف و
التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او
انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة
بالاختيار ويسمى هذا كلام النفس وعقد القلب فالسوفسطائي وبعض الكفار
كانوا عالمين بنبوة النبي ع م مع انهم لم يكونوا مصدقين بها لانهم لا يحكمون بها اختيارا

بل ينكر وهنا انتهى كلامه اقول هذا الكلام يدل على ان التصديق المعتبر في الايمان ليس من جنس العلم
اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف او انفعال واحد المقولتين لا يصدق على الآخر
قطعا ولهذا اعترض عليه بعض العلماء المتيقنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي
فسر الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل هو امر وراءه معناه كردن
نهادن وكرويدن وبرخود داشتن مرانرا كه حق داشته باشد والحق انه من جنس
العلم لان التصديق المعتبر فيه هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور كردن
وراست كوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق دانستن
اذا اضيف الى الحكم ولا شك في انه لا بد فيه من العلم والمعرفة فيكون من اقسام العلم
كالتصديق المنطقي ولهذا وقع في كلام كثير من العلماء الائمة مكان لفظ التصديق لفظ
العلم والاعتقاد والمعرفة فيجب ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن ويقطع
بان التصديق الشرعي من جنس العلم والاعتقادات الا انه فرق بينه وبين التصديق
المنطقي بوجه آخر وهو انه مشروط بشروط كالتحصيل بالاختيار وترك الجحود والاستكبار
بخلاف المنطقي والذي يشهد بصدق على ما ذكرناه ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه من ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقريب منه ما قال بعض
المحققين ان التصديق المعتبر في الايمان غير التصديق المنطقي بمعنى ان مجرد العلم والمعرفة
بالاحكام الخالي عن معنى الانقياد والتسليم ليس بكاف في التصديق الشرعي كما هو كاف
في التصديق المنطقي فالكفار الذين يعرفون الحق ويعلمونه انما نحكم عليهم بالكفر بناء على انكارهم
واستكبارهم المنافي لمعنى الانقياد والتسليم لا على ما ذكره بعض المحققين من انه لم يحصل الفعل
الاختياري الذي هو قسيم العلم والمعرفة لان معنى التكليف بالتصديق المأمور به الامر
باكتسابه وتحصيله بمباشرة اسبابه باختياره كتوجيه الذهن وصرف النظر اليه وما اشبه
ذلك عند ارتفاع المانع كما في سائر الواجبات سواء كان المأمور به من الكيفيات النفسانية
كالعلم او من مقولة الفعل وايضا ان معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا صحة تعلق
قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان من الكيفيات كالعلم والنظر او من غيرها
كسائر الواجبات وليس معناه ان يكون من مقولة الفعل البتة ولهذا ظهر بطلان الطريق الآخر
من الطرق المذكورة وهو ان الايمان اسم للمعرفة وفعل اللسان معا وذلك لان مجرد
المعرفة والاقرار ليس بايمان لعدم استلزام الاقرار الانقياد والمعرفة فمن الناس من جعله
اسما لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم الا انه بالآخرة يعود الى التصديق على
ما هو عليه اهل التحقيق واذا عرفت ان الايمان هو التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء
الاحكام كما هو مذهبنا فمن صدق الرسول بقلبه واعترف بحقية اقواله فيما اي في جميع ما
جاء به الرسول من الاحكام من عند الله تصديقا اجماليا فيما يلاحظ اجمالا وتصديقا تفصيليا
فيما يلاحظ تفصيلا كوحدة الصانع ووجوب الصلوة والصوم والزكوة وحرمة الخمر
الى غير ذلك فان التفصيل في هذه الامور معتبر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال
عنه وحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا وعليه الجمهور فهو اي المصدق بقلبه فقط
مؤمن اي يطلق عليه اسم المؤمن فيما بينه وبين الله اي في احكام الآخرة من دخول
الجنة والاحسان بانواع نعمها لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن
بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولقوله عم ثبت قلبي على دينك وقوله عم لاسامة
حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه وقوله عم من كان في قلبه مثقال ذرة من

حبة

حبة خردل من الايمان فهذه الآيات والاخبار ناطقة بان المصدق بقلبه مؤمن عند الله لاطلاعه
على السرائر والخفيات وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا لفوات شرطه وهو الاقرار
بمعنى ان الايمان اسم للتصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا لعدم وقوف
على الضماير فلا بد من دليل ظاهر وهو الاقرار لقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فالاقرار معتبر فيه من حيث انه شرط لا من حيث انه ركن منه حاصله ان الايمان
عبارة من التصديق والاقرار جميعا فقط كما هو المحكي عن ابي حنيفة وذهب اليه بعض المحققين
من اصحابنا كالامام شمس الائمة الكردري وفخر الاسلام البزدوي وهذا هو الطريق الآخر
من الطرق العشرة فعلى هذا التقدير ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه في جميع عمره مرة
لا يكون مؤمنا لا ديانة ولا قضاء فلا يدخل الجنة ولا يخرج من النار بخلاف ما اذا جعل اسما
للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام الشرعية عليه في الدنيا من الصلوة عليه
وخلفه ومن دفنه في مقابر المسلمين ونحو ذلك لا جزء منه وهو اصح الروايتين عن الشيخ
الاشعري واختيار الشيخ الماتريدي وهو المروي عن ابي حنيفة ومنصوص في العالم والمتعلم
ولهذا لا يحتمل السقوط حالة الاكراه بخلاف ما اذا كان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار
معا ثم ههنا بحث لا بد لنا من التنبيه عليه وهو ان الاقرار اذا كان لاجراء الاحكام عليه في
الدنيا لا بد وان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي فيه مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا
كان قادرا على التكلم وتركه لا على وجه الاباء والانكار فقيل انه مؤمن عند الله وليس بمؤمن
عند الناس بخلاف الاخرس والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة فان الاول مؤمن اتفاقا و
الثاني كافر وفاقا لكونه من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب مع انه كان
اشهر اعمام الرسول عم واكثرهم اهتماما بشأنه واوفرهم حرصا في النبي عم على ايمانه لانه ما
نقل عنه ايمانه وما اشتهر كما اشتهر ايمان حمزة والعباس وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس
وورد في شأنهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة بخلاف
ابي طالب وان كان يرضى الرسول وانفس الجهلة وعادوا الكفرة الفجرة فان قلت الايمان اذا كان
عبارة عن التصديق فقط او عنه مع الاقرار معا كما ذكرتم لما كان النائم حالة نومه والغافل
حين غفلته مؤمنا قلت المؤمن من آمن ما ثبت في الحال او في الماضي لانه حقيقة فيهما لا في الحال
فقط على ان الشارع يعطي الامر الحكمي حكم الامر المحقق كما يعطي الشرف في الوجوب حكم الانكار نعم انه
يرد على من قال بدخول الاعمال في الايمان ولو سلم ان اسم الفاعل حقيقة في الحال فقط لكن المؤمن
بحسب الشرع اسم لمن صدق بقلبه وتكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده والنوم
والغفلة ليسا مما ينافيه وبهذا يندفع ما قيل ان صدق الرسول عم وسجد للشمس على سبيل
العبادة ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه لانه يطرأ عليه ضده وهو سجود الشمس فان
قلت ما ذكرتم معارض لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على ان
المشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته ليس بمؤمن شرعا قلت المعارضة ممنوعة لان الله
سلب عنهم الايمان لاخلالهم بالتوحيد لان التصديق العقلي ليس بايمان شرعا كما زعمتم
ولما تبين ما هو المذهب الحق في هذه المسئلة شرع في بيان ضعف ما ذهب اليه جمهور المحدثين
وكثير من المتكلمين والفقهاء في الاعمال سواء كانت فعل الواجبات وترك المحظورات
او فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة ليست من الايمان لا شرطا ولا ركنا بحيث
يلزم من انتفائها انتفاؤه كما قال اهل الحديث الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل

مذاهب ٣

بالاركان وههنا ثلث مذاهب الاول مذهب اهل السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي
عن المالك والشافعي والاوزاعي وهو ان الايمان اسم لفعل القلب واللسان وساير
الجوارح لكن تارك شيء من اعمال اللسان او ساير الجوارح لا يخرج من الايمان بل يقطع بدخول الجنة فان
قلت فكيف لا يخرج منه وقد ترك العمل الذي هو ركنه على ما زعمتم وكيف يدخل الجنة ولم يتصف
بما جعل الايمان اسما له قلت الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق
المذكور وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل
فانتفاء شيء من اعمال اللسان وساير الجوارح يستلزم انتفاء الايمان المنجي لا الايمان الاصلي والمذهب
الثاني انه اسم لمجموع فعل الثلثة لكن تارك العمل خارج منه داخل في الكفر وهو مذهب الخوارج
والثالث انه خارج منه غير داخل في الكفر وهو اثبات المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة
لكنهم اختلفوا في الاعمال الداخلة فيه فعند ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة فعل
الواجبات وترك المحظورات دون المندوبات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
كانت او مندوبة وانت خبير بفساد هذين المذهبين بحيث لا يحتاج الى البيان واما الضعف
الذي هو في مذهب اهل الحديث فاشار اليه بقوله لانها اي الاعمال يعني ان الايمان ليس عبارة
عما ذكرتم لان الاعمال عطفت على الايمان في غير موضع اي مواضع كثيرة من الكتاب والسنة كما
في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الاية وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات الاية وقوله تعالى من امن وعمل صالحا الاية والى غير ذلك وكما في قوله عم حين سئل
عن افضل الاعمال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور وعن ابن مسعود انه قال قلت
اي الاعمال افضل قال الايمان بالله ورسوله قلت ثم اي قال الصلوة لميقاتها قلت ثم اي قال بر
الوالدين ونحو ذلك والحال ان المعطوف غير المعطوف عليه فتعين ان الاعمال غير الايمان وهو المط
اقول هذا غير سديد لان من قال بدخول الاعمال في الايمان لم يجعل الايمان المعطوف عليه اعني التصديق
القلبي نفس الايمان الكامل المنجي اعني التصديق والاقرار والعمل كلها حتى يلزم ما ذكرتم من المغايرة
بين الشيء ونفسه وخروجه عن نفسه بل الايمان عندهم عبارة عن المجموع فالايمان المعطوف عليه
هو احد اجزاء الايمان الكامل فمغايرة احد الاجزاء للاخر وخروج احدها عن الاخر لا يستلزم المغايرة
المذكورة والخروج عن الكل نعم ان هذا انما يقوم حجة على من جعل الاعمال نفس اصل الايمان
اعني التصديق القلبي ولكنه لم يقل به احد وبهذا التقرير ظهر فساد ما قيل العمل جزء من الايمان
والجزء مغاير للكل فجاز عطفه عليه لان العمل ليس جزء اجزاء الايمان المعطوف عليه بالاتفاق بل
من الايمان المنجي وليس شيء من الاعمال يعطف عليه وثانيا انه عطف عليه لانها وهو دليل اخر على ان
الاعمال غير داخلة في الايمان وذلك لان الايمان شرط بالاجماع لصحة الاعمال ولحصول ثمرتها
كما قال الله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن اي حال كونه مؤمنا والحال شرط للفعل ذي الحال والحال
ان الشرط مغاير للمشروط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه فالايمان يغاير الاعمال وهو المط
وقد عرفت ما فيه من ان مغايرة الجزء للجزء وكون احدهما شرطا للاخر لا ينافي ما ذهب اليه
اهل الحديث نعم ان هذا يرد ايضا على من جعل الاعمال نفس الايمان وقد استند بعضهم بوجوه
اخر على ان الاعمال ليست من الايمان احدها النص والاجماع على ان ايمان اليأس اي الايمان
عند معاينة العذاب ومشاهدته لا ينفع ولا خفاء في ان ذلك هو التصديق والاقرار
لا الاعمال ولا مجال لها في ذلك الوقت ضرورة فان قلت ان ما ذكرتم حجة لنا لا لكم لانه يدل على
ان العمل جزء من الايمان وذلك لان الايمان لو كان عبارة عن التصديق فقط او الاقرار معه فقط
لكان معتبرا عند اليأس لوجوده بجميع اركانه لكنه غير معتبر بالاتفاق كما ذكرتم قلت بل حجة لنا لا لكم لان

المفهوم

المفهوم من قولنا ايمان اليأس غير نافع مثلا هو ان الايمان المحقق في هذا الوقت غير نافع بمعنى انه يتحقق
منه في هذا الوقت لكنه غير نافع لعدم كونه ايمانا بالغيب لا بمعنى انه غير نافع بناء على انه غير متحقق لانه
خلاف الظاهر ولا شك في ان الاعمال في هذا الوقت غير ممكن الوقوع فتعين انها ليست بداخلة
فيه ولو سلم انه غير معتبر بمعنى انه منتف لانتفاء بعض اركانه وهو العمل لكن يلزمكم ايضا المحذور
ما بينا في مذهبكم وهو ان انتفاء الايمان الكامل يستلزم انتفاء اصل الايمان ولا يكون
من يتصف به كافرا ولا مخلدا في النار كما هو مذهبكم ومذهبنا فلو كان عدم اعتبار ايمان
اليأس على انتفاء بعض اركانه وهو العمل لكان غير متصف به مؤمنا داخلا في الجنة ولو بعد حين
لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله فتعين ان عدم اعتباره بناء على عدم كونه ايمانا
بالغيب لا لانتفاء بعض اركانه والله اعلم والثاني النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد
اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان
انه لكم عدو مبين والثالث الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وجه الاستدلال ان الاعمال الصالحة لو كانت من الايمان لانتفى عند
انتفائها واللازم باطل لبقائه بعد انتفائها بطريان ضدها وهو الظلم ونحو ذلك والملزوم
كذلك وانت خبير بان هذه الايات انما تقوم حجة على المعتزلة لانهم جعلوا الاعمال داخلة في
حقيقة الايمان بحيث لا يكون تاركها مؤمنا وعلى من يجعل الايمان نفس الاعمال لا على من جعلها
داخلة في الايمان الكامل بحيث لا يكون تاركها خارجا من اصل الايمان فليتأمل وقد تبين
مما ذكرنا ثلثة طرق اخرى من الطرق العشرة ولما بين ضعف مذهب من جعل الاعمال داخلة
في الايمان شرع في ابطال قول الكرامية ايضا لانهم جعلوا الايمان عبارة عن القول بكلمتي الشهادة
فقط فقال وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وقوله وقلبه
مطمئن بالايمان وقوله الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وغير ذلك من الايات والاحاديث يبطل قول
الكرامية اي كل واحد من هذه الايات الدالة على ان الايمان فعل القلب وهو مختص به يدل
على بطلان قولهم وهو انه اي الايمان مجرد الاقرار اي التلفظ بكلمتي الشهادة والاقرار
بحقية ما جاء به النبي عم بدون اشتراط معرفة القلب والتصديق حتى ان من اظهر الايمان
باللسان فقط ولم يصدق بقلبه قط واضمر الكفر ان مات يكون مؤمنا عندهم الا انه
مستحق للخلود في النار ومن اضمر الايمان بحيث لم يبد منه شيء من الاظهار والاقرار لكن لا على
وجه الاباء والانكار يكون كافرا عندهم ولا يستحق الجنة واما وجه الابطال فهو ان النصوص
والاحاديث دالة على ان القلب محل الايمان وهذا فعل ذلك وانه ينبغي عن اقرار اللسان
دون القلب الا يرى ان قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار يدل على ترتب
العقاب بالنار على القول الخالي عن التصديق بالقلب فالقول بكون الايمان مجرد التلفظ
بكلمتي الشهادة والاقرار فقط باطل كما يجري مجرى انكار النصوص والاخبار الواردة في هذا
الباب ولهذا شرط معه اي مع الاقرار معرفة القلب فالاقرار بدونها ليس بايمان ولكن
عند المقارنة يكون الايمان هو الاقرار فقط والمعرفة شرط له واليه ذهب ابو الفضل الرقاشي
والبعض الاخر شرط معه التصديق وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند
اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط والتصديق شرط له واليه ذهب عبد الله بن
سعيد القطان وهذه طرق ثلثة اخرى من الطرق العشرة واحتجت الكرامية بان النبي عم وغيره

بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه كما في قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك
عصموا مني دماءهم واموالهم وكذلك اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والجواب
انه معارض بالاجماع على ان المنافق كافر كما في قوله تعالى من الذين قالوا آمنا ولم تؤمن قلوبهم ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا لان هذه النصوص القطعية ناطقة بان الايمان لا يكفي فيه مجرد الاقرار اذ لو كان كافيا
فيه لم يسلب الله عنهم الايمان لكنه سلبه عنهم فمجرد الاقرار ليس بايمان وهو المقصود ويمكن ان
يقال بغرة للكرامية ان مجرد الاقرار حال كون القلب خاليا عما يوافقه او يخالفه ومنافيه
ايمان لا انه مع اعتقاد منافيه ايمان فحينئذ لا يرد عليهم شيء مما ذكر في الشرح سوى ما ذكر في المتن
واما النبي عم ومن بعده فكما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كذلك كانوا يحكمون
بكفر المنافق نعم المقر باللسان فقط مؤمن لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا ولا نزاع فيه
وانما النزاع في كونه مؤمنا بينه وبين الله اعني في احكام الآخرة وايضا يلزمهم ان يكون من
صدق بقلبه وقصد التكلم بكلمة التوحيد فمنعه منه مانع من خرس او غيره كافرا وهو خلاف
الاجماع فظهر لك مما اسلفناه ما هو الحق في الايمان وهو ان حقيقة الايمان هو التصديق بالقلب
فقط والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لا مجرد التلفظ بكلمتي الشهادة ولا غيره من
الاقوال المذكورة والحاصل ان المذاهب المشهورة في هذه المسئلة عشرة وذلك لان
الايمان باجماع المسلمين لا يخرج من فعل القلب والجوارح وحينئذ اما ان يكون اسما لفعل القلب فقط
اولا والاول اما ان يكون اسما للتصديق فقط او للمعرفة فقط وهي اما معرفة الذات
والصفات وهي مع معرفة ساير الواجبات فهي ثلثة مذاهب الاول مذهبنا والثاني مذهب جهم
بن صفوان والشيعة وابي الحسين الصالحي من القدرية ويميل اليه الاشعري والثالث مذهب
بعض الفقهاء والثاني اعني ما لا يكون اسما لفعل القلب فقط اما ان يكون اسما لفعل اللسان
فقط اولا فالاول مذهب الكرامية والثاني اما ان يكون اسما لفعل اللسان والقلب جميعا فقط
او لا اما ان يكون اسما للتصديق وفعل اللسان جميعا وهو مذهب ابي حنيفة وبعض اتباعه على
رواية او لفعل اللسان مع المعرفة وهو مذهب الرقاشي او لفعل مع التصديق وهو مذهب القطان
او لا يكون اسما لفعل اللسان والقلب جميعا فقط بل يكون اسما لفعلهما ولساير الجوارح وحينئذ اما ان
يكون تارك العمل خارجا من الايمان داخلا في الكفر وهو مذهب الخوارج او خارجا عنه غير داخل فيه وهو اثبات
منزلة بين المنزلتين وهو مذهب المعتزلة او لا يكون هذا ولا ذاك وهو مذهب اكثر السلف
وجميع اهل الحديث وكلام الامام الرازي وصاحب المواقف يشعر بان عمل القلب ليس بمعتبر والاجماع
عند المعتزلة وليس كذلك والله اعلم واحكم واذا ثبت اي تحقق بما ذكرنا من النصوص والاخبار
الدالة على ان ذات الايمان تصديق العبد بلسنه في جميع ما علم مجيئه به من عند الله بالضرورة تصديقا
بالغا حد الجزم والاذعان لكن لا بحيث لا يحتمل النقيض كي لا يلزم خروج ايمان المقلد وانه
غير جازم وان الاقرار شرط لاجراء الاحكام الشرعية عليه وهو اي والحال ان التصديق
لا يزيد في نفسه ونظرا الى حقيقته لان التصديق البالغ الجزم والاذعان لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان بالطاعة والمعصية ودل جواب اذا اي ودل كون الايمان تصديق العبد
على ان الايمان لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي على ما روي عن ابي هريرة
انه سال النبي عم فقال يا رسول الله الايمان هل يزيد وينقص قال لا الايمان مكمل في القلب
زيادته ونقصانه كفر ولهذا قيل ان من حصل له حقيقة التصديق فهي باقية بحالها ولا يتغير اصلا

وانما

وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة كما قال الامام الرازي وامام الحرمين وغيرهما
ان الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت اصلا وان قلنا هو
الاعمال فمتفاوت فان قلت فعلى تقدير كونه اسما للاعمال كلها لا يجوز ان يتفاوت ويحتمل
الزيادة والنقصان لانه لا فرق فوق الكل ليكون زيادة والايمان دونه ليكون
ناقصا قلت هذا انما يرد على من يقول ان الاعمال كلها داخلة في الايمان بحيث لو انتفى
شيء منها لزم انتفاؤه قطعا كما هو مذهب المعتزلة والخوارج واما من قال بانها داخلة في
الايمان الكامل وانتفاء شيء منها لا يستلزم انتفاء اصل الايمان كما هو مذهب المحدثين ومن
تابعهم فلا لان الزيادة والنقصان يتصوران في مطلق الايمان وان لم يتصور في اصله
كما قال الامام الرازي وجه التوفيق بين ما قالوا انه يزيد وينقص وبين ما قالوا انه لا يزيد
ولا ينقص هو ان ما يدل على انه لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه متفاوت
مصروف الى الكامل وانه عطف على ان الايمان لا يزيد يعني اذا تحقق ان الايمان
هو تصديق العبد وهو لا يزيد في نفسه دل ايضا على انه مخلوق لانه من الامور الاختيارية
للعباد وكل امر اختياري للعباد مخلوق فالايمان مخلوق ولان العبد بجميع افعاله مخلوق
ولان المأمور به داخل تحت القدرة وكل ما هو كذلك فهو مخلوق فالايمان مخلوق وهو
المختار اي علماء سمرقند واما عند مشايخ بخارا فهو غير مخلوق لان الايمان بكلمة الشهادة
وهي كلام الله تعالى غير مخلوق وقال الشيخ الفقيه ابو الليث السمرقندي لا خلاف معنى
لان من قال انه مخلوق اراد به فعل العبد ومن قال انه ليس بمخلوق اراد به كلمة الشهادة
ولما استدل بعضهم على ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان بالآيات والاحاديث
اشار الى جوابه فقال والزيادة الواردة في الايمان كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم
آياته زادتهم ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وما زادهم الا ايمانا
وتسليما ونحو ذلك وكما روي عن ابن عمر قلنا يا رسول الله هل يزيد الايمان وينقص
قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر روي مرفوعا
لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به ونحو ذلك من حيث تجدد الامثال
يعني الزيادة في الايمان عبارة عن تجدد امثاله بحسب الازمان والساعات لانه عرض
لا يبقى زمانين الا بهذا الطريق كساير الاعراض المتجددة وتجدد الامثال سواء كانت
متعاقبة في محل او غير متعاقبة ويشهد عليه قوله عم جددوا ايمانكم بقول لا اله الا الله
لان اصل الايمان يقبل الزيادة والنقصان تارة يزيد بالطاعة واخرى ينقص بالمعصية
لا معرفت والحاصل ان الايمان عرض لا يبقى زمانين فبقاؤه انما يكون بتجدد امثاله
فيقوم كل واحد منها مقام الآخر ساعة فساعة كبقاء ساير الاعراض حتى انت خبير بانه
حصول الشيء بعد انعدامه لا يكون زيادة فيه كما في سواد الجسم مثلا اللهم الا ان يراد
زيادة اعداد حصلت بتجدد الامثال وعدم البقاء لا ينافي ذلك او زيادة هذا
عطف على من حيث تجدد الامثال يعني المراد من الزيادة فيه اما زيادة بحسب تجدد الامثال
او زيادة بحسب ثمرة الايمان من الثواب والجلالة المترتب على الاعمال الحسنة
واشراق نوره اي نور الايمان وضيائه في القلب بسبب الاعتقادات اليقينية فان
الايمان له نور وضياء كما قال تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما
قال النبي عم حين سئل عن الاسلام نور يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن فهو يزيد بالطاعات
والاعمال الصالحة وينقص بالمعاصي والجهالات وهذا مما لا خفاء فيه عند اهل اليقين وقيل المراد

زيادة المؤمن به اذ الصحابة كانوا يؤمنون في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وهم يؤمنون به فزاد ايمانهم
بالتفصيل مع ايمانهم بالجملة وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما
علم تفصيلا والناس كلهم متفاوتون في ملاحظة التفاصيل قلة وكثرة فيتفاوت ايمانهم
زيادة ونقصانا ولا يختص هذا بعصر النبي عم على ما توهم صاحب الكفاية وهذه الوجوه
دلت على ان التصديق في نفسه لا يقبل الزيادة والنقصان وهو المطلوب قيل لا نسلم ان
حقيقة التصديق لا تتفاوت بل هي متفاوتة قوة وضعفا للقطع بان التصديق
بطلوع الشمس اقوى منه بحدوث العالم بجميع اجزائه وذلك لان الايمان اما نفس الاعتقاد
القابل للتفاوت او مبني عليه وعلى كلا التقديرين فالتفاوت لازم فان قلوب
الصديقين وعقول المكاشفين ليست كقلوب الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم
وكذا اعتقاداتهم ليست كاعتقاداتهم ضرورة ان تصديق فساق الامة بل صلحائهم
ليس كتصديق النبي عم ونعم العون على هذا قول علي بن ابي طالب رض لو كشف الغطاء
ما ازددت يقينا يعني • حال خلد وجحيم دانستم • بيقين آنجنانكه مي بايد • كر حجاب
ازميان بر دارند • ان يقين ذرة نيفزايد • واقول ما ذكروا من نعم انه يدل على
ان القلوب والاعتقادات الجزئية القايمة بها متفاوتة لكن لا يدل على ان حقيقة
التصديق متفاوتة ثم اي بعد ما علمت ان الايمان ما هو وما مفهومه وحقيقته اعلم ان
من قام به التصديق وحصل في قلبه اليقين فهو مؤمن حقا ويقينا لتحقق حقيقة الايمان في
قلبه كما قال تع اولئك هم المؤمنون حقا ولا يصح ان يقول ذلك المطمئن قلبه انا مؤمن
ان شاء الله تع بكلمة التعليق لاستلزامه الكفر فلا يجوز الاستثناء كما لا يجوز ان
يقول من قام به الحيوة يقينا انا حي ان شاء الله تع لانه لغو والاعراض عن اللغو واجب
والمروي عن ابن مسعود رض والحكي عن الشافعي من ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال
انا مؤمن ان شاء الله مذهب كثير من السلف ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه
والحق انه خلاف في المعنى لان القايل اذا كان ممن حصل له التصديق ويقوله للشك
والتردد فيه في الحال فهو كافر لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد
فيه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فيه في الحال بل يقوله للتبرك بذكر الله
والتادب باحالة الامور الى مشيئة الله والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد
في العاقبة والمآل لا في الحال فهو جايز لكن الترك اولى لايهامه الشك وللقايلين بصحة هذا
القول وجهان اخران الاول ان الايمان المنوط به النجاة امر قلبي مبطن وله معارضات
خفية من اللذات الشهوانية والميلانات النفسانية والشيطان والخذلان ونحو ذلك
والعبد وان كان جازما بحصوله الآن لكن لا يأمن من ان يسبقه شيء من المنافيات سيما عند
ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم بذلك
فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله والثاني ما قاله امام الحرمين وعليه التعويل وهو ان الايمان
ثابت في الحال من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة هو ايمان
الموافاة فهو في مشيئة الله جريا على مقتضى قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله ولهذا اعتنى السلف بشانه وقرنوا بالمشيئة ولم يقصدوا الشك
في الايمان الناجز ومعنى الموافاة النيل والوصول اخر الحيوة واول منازل الاخرة فيعلم ان
الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحالة وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا
ثم يتغير الى الضد اخرا لكن لا بمعنى ان الايمان الحالي ليس بايمان والكفر الآني ليس بكفر كما زعم الاشعري

وعلم ايضا

وعلم ايضا انا مؤمن ان شاء الله ليس مثل قولك انا حي ان شاء الله لان الحيوة ليس من افعاله المكتسبة
ولا مما يتصور فيه البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به التزكية والاعجاب بل هو
مثل قولك انا عابد متق ان شاء الله فان كفر اي الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون
مؤمنا يعني عدم تصديق النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة وهذا اعم من تكذيبه عم في شيء
مما علم مجيئه به بالضرورة لشموله الكافر الخالي قلبه عن التصديق والتكذيب فالكافر هو
من لا ايمان له واسماء اخر باعتبارات فباعتبار اظهاره الايمان منافق وباعتبار
اختياره الكفر بعد الايمان مرتد وباعتبار قائليته بالالهين او اكثر مشرك ومجوسي وباعتبار
كونه متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة كتابي كاليهود والنصارى وباعتبار
قايليته بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه دهري وباعتبار انه لا يثبت الصانع تع فهو
معطل وباعتبار اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره شعاير الاسلام لكنه يبطن عقايد
الكفر فهو الزنديق فالذات واحد والاعتبارات كثيرة وبالجملة ان من قام به التصديق
اعني المؤمن حقا ان كفر نعوذ بالله من ذلك بعد ذلك اي بعد اتصافه بالايمان حقا
يصير مرتدا لكن لا يتبين اي لا يظهر ظهورا تاما انه اي من كفر بعد الاسلام لم يكن مؤمنا
في حال قيام التصديق به بل هو مؤمن في تلك الحالة كابليس عليه اللعنة فانه كان مؤمنا
حقا في علم الله حال قيام التصديق به واتصافه معلما للملايكة زاهدا مستورا كثير العبادة
كما روي انه عبد الله تع عشرين الف سنة وقيل لم يكن موضع من الارض الا سجد هو عليه
وكذا في السماء الاولى والثانية الى ما حيث كان فيه ثم صار كافرا بسبب الاباء و
الاستكبار اذ التغير والتبدل من حال الكفر الى الايمان وبالعكس جايز عندنا واليه اشار
بقوله والسعيد المؤمن قد يشقى بان يرتد بعد الايمان العياذ بالله والشقي الكافر
قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر ويتحلى قلبه بزينة الايمان ويتنور بنوره وعند الاشعري
العبرة اي الاعتبار في السعادة والشقاوة للخاتمة اي لآخر الامر وهو آخر ساعة من عمره
حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان صرف طول عمره في الكفر والمعصية بمعنى
ان ايمانه في آخر عمره دليل على ان كفره السابق لم يكن كفرا والكافر الشقي من مات
على الكفر وان كان في جميع عمره على الايمان والطاعة بمعنى ان كفره في آخر عمره علامة ان
ايمانه السابق لم يكن ايمانا بل كفرا فعنده لا عبرة للتصديق الحالي والكفر الآني واستدل
عليه بقوله تع في حق ابليس عليه اللعنة وكان من الكافرين يعني كان ابليس لم يزل كافرا وايمانه
السابق على كفره لم يكن ايمانا وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه يعني السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد والجواب ان المؤمن من قام به الايمان كما ان
العالم من قام به العلم فابليس عليه ما يستحق قبل الاباء عن امر الله تع والاستكبار كان مؤمنا
متصفا بالتصديق كما ان الكافر قبل الايمان متصف بالكفر الا يرى انه يجري احكام
الايمان في الحيوة والصحة على احدهما والكفر على الآخر فالقطع بان الايمان الممتد الى وجود
الكفر او بالعكس ليس بايمان او ليس بكفر ليس بشيء لان حال الانسان مثلا قد يتغير ويتبدل
ايمانا وكفرا وعلما وجهلا وغير ذلك على ان كثيرا من الاشاعرة قالوا العبرة لايمان الموافاة
وسعادتها بمعنى انه هو المنجي لا بمعنى ان الايمان الحالي ليس بايمان والكفر الآني ليس بكفر والاستدلال
بقوله تع وكان من الكافرين ليس بتام لان جمهور المفسرين على ان كان ههنا بمعنى صار
او كان في علم الله تع القديم في الازل ممن يكفر او كان من جنس الكفرة في الجن وشياطينهم على
حذف المضاف واما الحديث فمعناه ان من علم الله تع منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة

الموافاة فهو لا يتغير الشقاوة الموافاة وبالعكس يعني ان الله تعالى عز وجل كتب في الازل خاتمة امره
على السعادة او الشقاوة وكذا كتبهما في بطن امه اجله وعمله ورزقه على ما روى عبد الله بن
مسعود رضه عن النبي عم انه قال قال رسول الله ان خلق احدكم يجمع في بطن امه اربعين ليلة ثم
يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله تعالى اليه ملكا فيؤمر باربع كلمات
فيكتب اجله وعمله ورزقه وانه سعيد او شقي ثم ينفخ فيه الا ان حرف غيره في الايمان
ثم يدمه باختيار ضده كان في زمان التصديق كافرا فليتأمل في هذا المقام حتى لا يظن ان
النزاع بيننا وبين الاشاعرة في هذه المسئلة لفظي لا معنوي ربنا اجعل حيوتنا على الاسلام
والاحسان ومماتنا على الخير والايمان واختم عواقب امورنا بالسعادة العظمى بالنبي
المصطفى وآله المجتبى وايمان المقلد اي الذي يعتمد على الاعتقاد المجرد من غير استدلال واستعلة
صحيح عندنا نحن معاشر اهل الحق معتبر في ترتب الاحكام الشرعية عليه في الدنيا والآخرة
لوجود التصديق المسمى بالايمان منه من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر والى هذا ذهب كثير
من العلماء والفقهاء فان قلت التصديق بدون العلم لا يوجد لانه اما ذاتي له او شرط
على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم يطابق للواقع مستند الى سبب من ضرورة او استدلال
ولا جزم للمقلد بهذه المثابة قلت نعم المعتبر في التصديق هو اليقين اي الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع لكن ربما يكتفى بالمطابقة في غير المستند الى سبب بل قد يجعل الظن الغالب الذي لا يخطر
معه النقيض بالبال في حكم اليقين فاليقين والجزم بهذا المعنى حاصل للمقلد ايضا فهو مؤمن على الاطلاق
وان كان اي المقلد عاصيا انما بترك الاستدلال على حقيقة ما آمن به والنظر فيه لانه
مأمور بالاستدلال على معتقداته ليحصل له اليقين بها القوي ثم قل انظروا وفاعتبروا ونحو ذلك
فبترك المأمور به يكون آثما لا كافرا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ايمان المقلد ليس بصحيح لان
شرط صحته عند بعضهم اثبات الاعتقاد في كل مسئلة من مسائل الاصول على عقلي وعند البعض الآخر
مع ذلك لا بد من الاقتدار على المجادلة بالخصوم ودفع الشبه وحل ما يورد عليه من الاشكالات
فمن عجز عن شيء من ذلك فايمانه ليس بصحيح اذ الايمان حقيقة ادخال النفس في الامن والامان
من ان يكون مكذبا او مخدوعا او ملتبسا عليه ومترددا فيه يقال آمن فلان اذا ادخل نفسه
في الامان والسلامة والادخال المذكور فيه انما يتصور اذا اعتمد على ما هو عليه والاعتماد
لا يتحقق الا بالدليل الموجب لليقين وهو الدليل العقلي فالمقلد ليس بمستدل فايمانه ليس
بصحيح بل حكم ابو هاشم منهم بكفره بناء على ان ترك النظر كبيرة ومرتكب الكبيرة خارج من الايمان
عنده واما غيره فقد اثبت منزلة بين المنزلتين وعند بعضهم اثباته على قول من عرف
رسالته بالمعجزة فيقبل قول النبي عم في جميع ما جاء به حقا والجواب النص والاجماع واما حجة
على ان ايمان المقلد معتبر دون ايمان اليائس حتى ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وكثير
من المحققين الى ان ايمان اليائس لا ينفع لانه ايمان دفع عذاب مشاهد لا ايمان غيب واختيار
لان العبد ليس له قدرة على التصرف في نفسه فلا يوجد منه اذعان باختيار المعقول فلا يقبل
ولان الرد عليه في هذه الحالة عذاب وهو مستحق له لتفويت الايمان بالغيب في ذلك علمه لكون
عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه يتوب معه الى الله وابتغاء
مرضاته باختياره وقدرته على التصرف في نفسه للمعقول من غير الجاء ولا قصدا الى دفع عذاب
مشاهد ولان النبي عم عد المقلد ممن آمن به وصدقه فيما علم مجيئه به من عند الله ولم يشتغل
بتعليمه الدلائل العقلية في المسائل الاعتقادية وعليه اجماع الصحابة والتابعين واما الاقتدار
على تقرير الحجج ودفع الشبه فقط لانه يكاد يلحق بالمحرمات لاستلزامه خروج اكثر اهل الايمان سيما فقهاء

مطلب ايمان المقلد

زماننا

زماننا من الايمان وقال الشيخ ابو الحسن البصري الايمان مبني على الاستدلال بدليل عقلي في كل مسئلة من الاصول
لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع شبههم فمن لم يكن كذلك لم يكن
مؤمنا فالمقلد يحتمل ان يكون كذلك وذكر الشيخ عبد القاهر البغدادي المقلد وان لم يكن مؤمنا
عند الاشعري لكنه ليس بكافر ايضا لوجود التصديق المنافي للكفر نعم يكون عاصيا بترك الاستدلال
والنظر فلله تعالى ان يعفوه عنه او يعذبه بقدر ذنبه لكن عاقبة امره الجنة فعلم من هذا ان مراد
الاشعري انه ليس بمؤمن كامل لا انه يثبت منزلة بين المنزلتين كالمعتزلة ولا انه يقول بدخول
الكافر الجنة وحينئذ لا خلاف بيننا وبينه في التحقيق في هذه المسئلة ونقل في المص ما هو قريب
من كلام الشيخ ابي الحسن البصري وهو ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة ليس في
المقلد الذي نشأ في ديار المسلمين من الامصار والقرى او الصحاري وتواتر عنده حال النبي عم
وما اتى به من المعجزات وتصديق المؤمنين اياه ولا ينفك عن التفكر في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لكن لا يقدر على التعبير عن المقصود فان كلهم من اهل النظر والاستدلال
لا من اهل التقليد بل الخلاف فيمن نشأ في قطر من الاقطار كشاهق جبل من الجبال ولم يخالط
الناس ولم يبلغه الدعوة ولم يتأمل في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان ودعاه
الى الدين وبين ما فرض عليه من الاعتقاد والعمل فصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر وتأمل فايمانه
غير معتبر عندهم وعندنا معتبر والله اعلم والايمان والاسلام عندنا نحن معاشر اهل الحق واحد
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من
متبعيه واللازم باطل والملزوم كذلك ولقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين اي فلم يجد فيها ممن كان من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فالاسلام
لو كان غير الايمان لما صح استثناء احدهما عن الآخر وعليهما منع مشهور اما على الاول فهو انه يجوز
ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات والجواب ان المراد
بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عم والايمان والاسلام كذلك وان شاع في اطلاق
اهل الشرع دين الاسلام دون دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عم
واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عم ولفظ الايمان في فعل المؤمن حيث
الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة اسم الدين ولهذا المعنى كثر الافتقار في الايمان الى ذكر المتعلق مثل
آمنوا بالله ورسوله ولا يقال اسلموا بالله واما على الثاني فهو انه يكفي لصحة الاستثناء عموم
المستثنى منه وشموله للمستثنى بحيث يدخل تحته من غير ان يتوقف على اتحاد المفهوم والجواب
ان المراد بالاتحاد ههنا التلازم وعدم الانفكاك لا اتحاد المفهوم والترادف كما عرفت
ولان معنى آمنت بما جاء النبي عم صدقته ومعنى اسلمت به سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق
لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان وقبول الاحكام وبالجملة انه لا يحكم بحسب
الشرع انه مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وان كان بينهما مغايرة بحسب اللغة وهذا مراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير بينهما قال في التبصرة الايمان يعني الايمان
والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن بمعنى ان احدهما لا ينفك
عن الآخر الا لتصور وجود احدهما بدون الآخر فيتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن
فيكون لاحدهما في الدنيا او في الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال صاحب الكفاية
معنى ان الايمان تصديق الله فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
شرعا واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى اي التلازم وعدم الانفكاك بينهما فتتح التمسك فيه

بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا
وفيه بحث لجواز ان يكون التلازم الشرعي لكون احدهما جزءا من الآخر او شرطا له والجواب
ان المدعى نفس التلازم شرعا لا الاتحاد مفهوما كما عرفت وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم
وبالعكس وعلى ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عم ثلث فرق
مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع خلافا لاصحاب الظواهر المتمسكين بظواهر النصوص كالحشوية
وبعض المعتزلة فانهم قالوا الايمان غير الاسلام ولا تلازم بينهما لقوله تع قالت الاعراب آمنا
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا حيث اثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فلو كانا متحدين او
متلازمين كما هو مطلوبكم لكانا ثابتين لهم او منفيين عنهم لان ثبوت احد الامرين المتحدين او
المتلازمين يستلزم ثبوت الآخر وانتفاؤه انتفاءه واللازم باطل ولقوله عم الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا فانه يدل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي بخلاف الايمان
كما عرفت ولان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تع به على لسان رسله ولفظ الاسلام
عن التسليم والانقياد فمتعلق التصديق الاخبار والتسليم الاوامر والنواهي ولان احدهما
يعطف على الآخر كما في قوله تع ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فما زادهم
الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام والجواب عن الاول مبني على معرفة معنى الاسلام فهو لغة
الانقياد والدخول في السلم وشرعا هو الايمان الشرعي بعينه واليه اشار بقوله لكن الاسلام
على وجهين احدهما الاسلام شرعي وهو بمعنى الايمان الشرعي بعينه ويدل عليه قوله عم لا يدخل
الجنة الا نفس مسلمة لان الاسلام لو لم يكن ايمانا لم يدخل الجنة من لم يتصف به والتالي باطل والمقدم
مثله والثاني الاسلام لغوي وهو بمعنى الاستسلام والانقياد عطف تفسيري للاستسلام وبمعنى دخل
في السلم بكسر السين وفتحها وهو الاستسلام والطاعة ظاهرا خوفا من السيف ولوازمه وهو اي الاسلام
اللغوي الذي اثبته الله تع لهؤلاء الاعراب الذين انقادوا واظهروا الاسلام باطنا خوفا من السيف
ونهب الاموال واسر الاولاد وغير ذلك فهو بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق ونفي الايمان
سواء كان شرعيا او لغويا كما عرفتها عنهم لعدم تصديقهم القلبي وحاصله ان المثبت لهم هو
الاسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري لدفع العذاب الدنيوي عنهم بدون التصديق القلبي
بالامور المخصوصة الذي هو الايمان الشرعي لا الاسلام الشرعي وان المنفي عنهم الايمان مطلقا
فالمغايرة بين الاسلام اللغوي والايمان مطلقا لا بين الاسلام والايمان الشرعيين وكلامنا
فيهما فمن ثبوت الاسلام اللغوي لهم ونفي الايمان عنهم مطلقا لا يلزم المغايرة بين الاسلام
والايمان الشرعيين وهو المط وعن الثاني ان المراد ثمرات الاسلام والايمان وعلاماته ذلك
لا انه عينه كما قال عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وهذان الحديثان يدلان على انهما واحد فقيل
اثبات وحدة الايمان والاسلام غير هذا لانا لو نظرنا الى قوله تع ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه لزم الاتحاد ولو نظرنا الى قوله عم حين سأله جبرئيل عم عن الايمان والاسلام
قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله
والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الحديث لزم مغايرتهما اذ فسر كل منهما بتفسير
مغاير للآخر والجواب عنه انك قد عرفت آنفا ان المراد بالمذكورات في الحديث ثمرات الاسلام وعلاماته

لانفه

لا نفسه وعن الثالث انا لا ندعي اتحادهما مفهوما بحسب اصل اللغة كما عرفت على ان التحقيق هو ان مرجعهما
الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات كذلك يتعلق بالاوامر و
النواهي بمعنى كونها حقا وحكما من الله وحقية الاتباع وعن الرابع بان التغاير بحسب اللغة كاف
في العطف على انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبهذا
يندفع ما قيل من ان عطف احدهما على الآخر ينافي الاتحاد بينهما والله اعلم لما فرغ عن بيان الايمان
وتحقيق معناه وما هو بمعناه شرع في بيان ان المتصف به حقيقة لا يخرج منه ما دام لا يتصف
بما ينافيه فقال ومقترف الكبيرة بالقاف اي مرتكبها وكاسبها والكبيرة اسم لبعض المعاصي المعدودة في
عند البعض على ما روي عن ابن عمر رض انها تسعة الشرك بالله نعوذ بالله من ذلك وقتل النفس بغير حق
واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والزنا وقذف المحصن والمحصنة والسحر على قول وعقوق
الوالدين المسلمين والجناية في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي رض السرقة وشرب الخمر
وقيل اربعة الشرك بالله وعقوق الوالدين المسلمين وقتل النفس بغير حق واليمين الغموس و
قيل كلها توعد عليه الشارع بخصوصه فكبيرة وقيل كل معصية اصر عليها العبد فكبيرة وكل ما استغفر
عنها فصغيرة وقيل انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اذا اضيفت الى ما
فوقها فصغيرة وان اضيفت الى ما دونها فكبيرة وبالجملة ان من ارتكب الكبيرة التي هي غير الكفر من
اهل القبلة من غير استحلال واستخفاف لا يخرج من الايمان لاطمينان قلبه بالايمان واستنارته
بنوره بل هو مؤمن من حيث الاسم والمعنى وعليه احكام الدين لبقاء التصديق الذي هو
نفس الايمان في قلبه ومناط الاحكام الشرعية وانما يخرج منه اذا اتصف بما ينافيه
كالتكذيب وغير ذلك مما جعله الشارع علامة الكفر كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات
ونحو ذلك لان الشارع جعله امارة التكذيب والكفر وان كان قلبه مطمئنا بالايمان بل
صدور مثل هذا الفعل علامة الاطمينان وانما يجترئ الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او نحو ذلك
مع رجاء المغفرة والعفو فلا يخرج منه نعم اذا كان الاقدام بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا واذا كان الامر كذلك فالعاصي المؤمن اذا مات على عصيانه بغير توبة ورجوع
عن معصيته وندم عليها لكونها معصية مع عزم ان لا يعود اليها عند القدرة فهو اي العاصي
الميت بغير توبة في مشية الله تع ان شاء عفى عنه عن العاصي ولم يعذبه وادخل الجنة بفضله
وكرمه سواء كان بشفاعة او ببركة تصديق قلبي لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ونحو ذلك ولقوله عم
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق وان شاء عذبه بقدر ذنبه
سواء كانت صغيرة او كبيرة لانه مالك على الاطلاق يتصرف في ملكه بلا منازع كيف شاء
ثم عاقبة امره اي امر العاصي الغير التائب الدخول في الجنة بفضل الله وبرحمته لان الفضل
بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ولقوله تع النار مثويكم خالدين فيها الا
ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز ولا يخلد اي العاصي المذكور لا يبقى
في النار ابدا لاتصافه بالايمان الذي هو افضل الخيرات ومن اتصف بالخير يجزى ذرة
خير لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس الآية وقوله تع هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تع
ومن عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولقوله عم من قال لا اله الا
الله دخل الجنة سواء ارتكب القائل الكبيرة او الصغيرة وسواء كان تائبا او غير تائب
فعلم ان من تنور قلبه بنور الايمان لا يبقى في دركات النار بسبب سواد العصيان بل يخرج من فضل الله تع

ان لا يدخل فيها ولهذا المعنى قيل لابى حنيفة رح اين تأخيره امر صاحب الكبيرة الى مشية الله تع ويقول انى
ارجو لصاحب الذنب الصغيرة والكبيرة واخاف عليها ولكن الخوف فى صاحب الكبيرة اكثر ولا
نلعن نحن اهل الحق صاحب الكبيرة لانه لا يجوز لعنها لان اللعن الطرد والابعاد عن رحمة الله
الكريم وصاحب الكبيرة مؤمن فلا يستحقه خلافا للخوارج ومن تاب اى رجع عن كبيرة
وندم عليها مع عزم ان لا يعود اليها عند القدرة صحت توبته عن تلك الكبيرة ولو مع الاصرار
على كبيرة اخرى ولو قال عن معصية لكان اولى ليكون الحكم شاملا للتوبة عن المعصى كبيرة كانت
او صغيرة ولا يعاقب ذلك التائب بها اى بسبب كبيرة تاب عليها لان التائب
كمن لا ذنب له ومن لا ذنب له لا يعاقب فالتائب لا يعاقب ومن تاب عن الكباير التى ارتكبها
وندم عليها لكونها مخالفة امر الله لا يستغنى ذلك التائب عن توبة الصغاير اى عن
استحقاق العذاب بسببها وفى بعض النسخ عن توبة الصغاير بل لها توبة بالاستقلال لانها ايضا
مخالفة امر الله العظيم ولا بد من تدارك دفعها والله سبحانه ولى الاجابة ويجوز ان يعاقب الله
بها اى بسبب الصغاير التى ارتكبها العبد باختياره ولم يتب عليه وان تاب عن الكباير لان توبة
الكباير لا يكون توبة الصغاير معا وانما قلنا يجوز ان يعاقب بها لدخولها تحت قوله تع الا من
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها فالاحصاء انما يكون
للسؤال والمجازاة لا لمجرد الاعداد هذا الذى ذكرنا من معرفة الكبيرة الى هنا عند اهل السنة
والجماعة واما عند جمهور الخوارج فهو ان من عصى من المؤمنين وصدر عنه العصيان صغيرة كانت
او كبيرة فهو كافر نعوذ بالله من ذلك يخلد فى النار ولا يخرج منها ابدا فان تاب عن معصية
واحدة يكون مسلما ويندفع عنه مؤنة ساير المعاصى كما ان الكافر اذا صدر عنه انواع الفسوق
ثم اسلم خلص عن جميع ما يترتب على فسوقه فى الكفر وبعضهم فرق بين الصغيرة والكبيرة بان مرتكب
لا يكفر بخلاف مرتكب الكبيرة وتمسكوا كلهم بالنصوص الظاهرة الدلالات على ان الفاسق
كافر كقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تع ومن يعص الله ورسوله و
يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ولا شك ان الذنوب كلها عصيان والنار هى التى اعدت
للكافرين فالعاصى المخلد فى النار كافر وقوله تع فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى عن العالمين
وقوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون والمراد بالفاسق الكافر فاطلاق الفاسق
على الكافر دليل على ان العاصى كافر وكقوله عم من ترك الصلوة عمدا متعمدا فقد كفر وقوله عم
من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا ونحو ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على ان الفسوق كفر ومرتكبه كافر والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص الناطقة و
الاجماع على ان مرتكب الكبيرة من غير استحلال ليس بكافر على ان التعبير بترك الحج او الصلوة او
نحوها بالكفر استعظام له وتغليظ فى الوعيد عليه مع احتمال الاستحلال وعند المعتزلة المعصية
ان كانت كبيرة فمرتكبها يخرج من الايمان لانها تسود محله ولكن لا يدخل ذلك المرتكب فى الكفر
لبقاء التصديق فى الجملة والحاصل ان الامة كما اختلفوا فى حكم صاحب الكبيرة فكذلك اختلفوا
فى اسمه بعد الاتفاق على انه فاسق فعندنا مؤمن وعند الخوارج كافر وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر
وهم يسمون ذلك منزلة بين المنزلتين وعند الحسن البصرى انه منافق ونقل عن شيخنا ان ما يرفع
المخالفة بيننا وبينهم انهم قالوا نحن لا ننكر وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق القلبى
او بمعنى اجراء الاحكام الشرعية عليه بل ننكر استحقاقه غاية المدح والتعظيم وهى ثمرة الايمان
الكامل المعتبر فيه الاعمال الصالحة فاثبتوا منزلة بين الايمان الكامل وبين الكفر وهذا عين
مذهبنا فان كان المراد من المنزلة بين المنزلتين هذا المعنى فلا نزاع بيننا وبينهم لانه عين مذهبنا

واحتج

واحتج جمهور متقدميهم بوجوه منها ما احتج به واصل بن عطا على عمرو بن عبيد حتى رجع عمرو الى مذهبه
وهو ان الامة قد اجتمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا
فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه وهو انه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا
منافق والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه لا اخذه وهو عدم المنزلة بين المنزلتين
لان احدا ممن سواكم لم يقل ان صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل المتفق عليه انه اما
كافر او مؤمن ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق
بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه
والدفن فى مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة و
القضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين والجواب ان هذا انما يتم ان لو كان
ما جعلوه احكام الكافر خواصه اى التى لا يتجاوزه الى المؤمن اصلا كما ان احكام المؤمن كذلك
وليس كذلك لان هذا البعض المتنازع فيه فانها عندنا يعم الكافر وعصاة المؤمنين فيكون مصادرة
على المطلوب واما اللعن فليس من احكام صاحب الكبيرة بالاجماع ومنها ان الفاسق مقابل المؤمن
كما فى قوله تع افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا واحد المتقابلين لا يكون عين الآخر
فالفاسق لا يكون مؤمنا والجواب ان المراد بالفاسق فى الآية الكافر فان الكفر من اعظم
الفسوق واما ان الشارب او السارق المصدق بالنبى عم فى جميع احكامه فهو كافر فكلا ومنها
قوله عم لا يزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن وقوله عم لا
ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له والجواب بعد صحتها وعمومها انها تغليظ ومبالغة
فى الوعيد على هذه المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن كما
قال عم حين بالغ ابو ذر فى السؤال بقوله وان زنى وان سرق وان زنى وان سرق
على رغم انف ابى ذر واحتج الشيخ ابو الحسن البصرى على مذهبه بوجهين الاول عقلى وهو ان
العاصى اذا اقدم على المعصية المفضية الى العذاب كان كاذبا فى دعوى تصديقه النبى عم بما
جاء من عند الله وذلك كمن ادعى انه يعتقد ان فى هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها فانه يدل
على ان اعتقاده بوجود الحية فيه ليس باعتقاد وكذا الحال فيمن ارتكب كبيرة بعد ادعائه الايمان
فانه يدل على عدم ايمانه والجواب انه وان ارتكب المعاصى لكنه يرجو الرحمة والمغفرة ويتأمل
بوقوع الاعتذار والتوبة لكون مضرة المعاصى آجلة بخلاف قضية الحية فان مضرتها عاجلة لا
يتصور دفعها بهذه الوجوه فلا يدخل يده فيه والثانى نقلى وهو قوله عم آية المنافق
ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان وهذا يدل على ان العاصى منافق
والجواب مع كونه من الآحاد انه ليس على ظاهره للقطع بان من وعد غيره ثم خلف لم يكن منافقا
فى الدين الا يرى ان اخوة يوسف عم وعدوا ان يحفظوا فاخلفوا وابوهم ائتمنهم فخانوه
وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب مع انهم ليسوا منافقين بالاجماع ولهذا عدل الشيخ عن مذهبه هذا
على ان حال الفاسق عكس حال المنافق فانه يضمر الكفر ويظهر الايمان والفاسق يظهر سيئاته ويضمر
حسناته وان كانت عطف على ان كانت كبيرة يعنى ان كانت المعصية الصادرة عن المؤمن
صغيرة واجتنب العاصى الكباير ولم يفعلها لا يجوز التعذيب عليها اى على الصغيرة لقوله تع ان
تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم الآية ولان الصغاير بالنظر الى شرف التوبة
عن الكباير كالعدم والجواب ان المراد بالكباير الكفر لان الكبيرة اذا اطلقت انصرفت الى الكامل
وهو الكفر واما الجمع فبالنظر الى انواع الكفر او الى افراده القايمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من ان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضى انقسام الآحاد واما قضية الصغاير بالنسبة الى الشرف فتصرف فى ملك الغير لا دلالة

لاحد ان يتصرف فيه وان ارتكب الكبائر ولم يتب عنها حتى مات عليها لا يجوز العفو عنها اي عن الصغاير
كما لا يجوز عن الكبائر لخروجه بها من الايمان فيكون مخلدا في النيران لورود الآيات والاحاديث
في الوعيد على العصاة ابدا ويكون دركاته فوق دركات الكفار ولانه اذا علم انه لا يعاقب
على ذنبه كان مغريا عليه ومحرضا للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب عن الاول
اجماع الامة من عصر النبي عم الى يومنا هذا على الصلوة على من مات من اهل القبلة والدعاء
والاستغفار له مع العلم بارتكابه الكبائر مع عدم التوبة فلو كان غير مؤمن لما جاز ذلك عليه
للاتفاق على انها لا تجوز لغير المؤمن واما الآيات والاحاديث فبعد تسليم عمومها فتدل على
الوقوع لا على الوجوب فلا تنافي الجواز كيف وقد كثرت النصوص والاخبار في العفو فتخصيص المذنب
المغفور من عمومات الوعيد ولان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من
معصية اشد منها فجزاؤها لا بد ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل على ما عندكم يا اهل العدل
بخلاف الكفر فانه غير متناه قدرا وان تناهى زمانا وعن الثاني ان مجرد جواز العفو نظرا الى
الفضل لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم به فلا يلزم الاغراء والتحريض وقالت المرجئة
وهم طايفتان احديهما ضالة منهم مقاتل بن سليمان ذهبوا الى ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار فقط ولهذا قالوا لا يضر مع الايمان ذنب اي لا يحكم ولا يجعله موصوفا
مستحق العقاب فيكون مؤمنا يقينا بحيث لا يزول عنه اسم المؤمن ولا يعاقب في الآخرة قطعا كما
لا ينفع مع الكفر طاعة بحيث لا يجعل صاحبها مستحق الثواب فيكون كافرا ظالما يعاقب في النار دائما
وسموا مرجئة لاعتقادهم ان الله تع ارجا تعذيبهم على المعاصي اي اخره عنهم او لانهم يؤخرون
العمل عن الفعل لعدم الفائدة فيه وتمسكوا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو
قوله تع قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وقوله تع لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى الى غير ذلك والجواب تخصيص العذاب بما يكون
على سبيل الخلود جمعا بين الادلة على ان فيه اغراء وتحريضا على المعاصي والجزم بدخول الجنة وانه باطل
لان العبد يجب ان يكون بين الخوف والرجاء مع الاتقاء عن المعاصي والاجتناب عن الشرور
والقبايح والطايفة الثانية مهتدية وهم الذين يقولون المعاصي في مشية الله ان شاء غفرها
وان شاء عذب عليها فهم يؤخرون امرهم في المعاصي الى يوم القيمة وهذا المعنى منسوب الى ابي حنيفة
رح ثم لقب بالارجاء فقال لقوله تع وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما
يتوب عليهم والله عليم حكيم والصحيح قولنا وهو ان مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان بل هو
مؤمن كما كان ومن ارتكب الصغيرة سواء اجتنب الكبائر او لم يجتنب وسواء مات
قبل التوبة او بعدها فهو مؤمن فان الله الكريم ان شاء عذبه وان شاء عفا عنه
لقوله القديم يا ايها الذين آمنوا كتب القصاص في القتلى عمدا الخارج بغير حق فسمى الله تع
قاتل النفس عمدا بغير حق مؤمنا مع ان لا معصية بعد الكفر فوق قتل النفس بغير حق ظلما
وقال تع في قتال اهل البغي وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فسمى الله تع الباغي
مؤمنا مع ان البغي من اشد الكبائر ايضا وقال تع يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا فسمى العاصي الذي لم يتب بعد مؤمنا وقال وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقال ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال ان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم وغير ذلك من الآيات والاحاديث الناطقة بذلك والاجماع كما ذكرناه ثم
لما كان بعض الآيات ظاهرا في الخلود في النار نحو قوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت

به خطيئته

به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ونحو
ذلك من الآيات الدالة على خلود العاصي في النار فلو لم يخرج المؤمن بالمعصية
من الايمان لما كان مخلدا في النار واللازم باطل فالملزوم مثله اوله بقوله والتخليد
المنصوص الظاهر للقاتل عمدا بغير حق وغيره اي غير القاتل عمدا سواء كان قاتلا بلا عمد
او غير قاتل اصلا بل كان زانيا او غيره محمول على المستحل يعني القاتل عمدا وغيره من العصاة
انما يكون مخلدا في النار اذا استحل المعصية لانه حينئذ يكون كافرا فيعاقب بالعقاب الموعود
للكافر والمراد بالخلود المكث الطويل لان استعماله بهذا المعنى كثير شايع بل كاد يلتحق بالحقايق
لان في النصوص ما يدل على عدم الخلود نحو قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونحو
الذين احسنوا بالحسنى وهل جزاء الاحسان الا الاحسان ومن جاء بالحسنة فله
عشر امثالها الى غير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على هذا المعنى فلو
بطل ثمرة افضل الطاعات ونهاية الخيرات بالشر الذي لم يبلغ نهاية الجحود والانكار
فقد زيد عقاب الشرور ونقص ثواب الايمان وفيه خلف ما وعد بقوله من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وانه باطل فالخلود بالمعصية
من غير انكار واستكبار غير جائز وهو المقصود وعلى ان قوله تع من يقتل مؤمنا متعمدا قيل
معناه متعمدا لايمانه اي قتله لاجل انه مؤمن ولا شك ان من هذا قصده فهو كافر مخلد
في النار والمراد بقوله ويتعد حدوده التعدي لجميع حدود الله والمؤمن لا يتعدى
جميع حدوده فلا يكون مخلدا كالاول ولا يجوز الخلف في الوعد للمطيعين اصلا اي
التخلف وعدم الوفاء بما وعد الله به لعباده المخلصين من ادخالهم الجنة وتنعيمهم بانواع
النعم الاخروية الابدية لانه في الوعد نقص في حقه تع عنه وتقدس وكذا لا يجوز الخلف
في الوعيد على الكفر بقرينة ما سبق من ان العفو عن الكبائر بطريق الفضل جائز عندنا
اي لا يجوز الخلف في اخباره عن ادخال الكافر في النار ابدا في المذهب الصحيح وهو
مذهب اصحاب الشيخ الماتريدي خلافا للاشاعرة فانهم جوزوا الخلف في الوعيد على
الكفر فضلا منه تع ورحمة للعالمين كما سيجي تفصيله ان شاء الله العزيز والمحققون
من الماتريدية على خلافه لان الفضل مقارن للرضى ولا رضا له تع بالكفر فلا فضل
لعينه ولان قوله تع ما يبدل القول لدي يدل على عدم الجواز والا يكون تبديلا للقول
فيكون كذبا لانه اخبار عما هو خلاف الواقع وهو على الله محال ولهذا المعنى قال بعض
الماتريدية لا يجوز الخلف في الوعيد مطلقا ولما بين جواز العفو عن المعاصي والمغفرة
بدون الشفاعة شرع ان يبين اثبات شفاعة الرسل والاخيار في حق الامة
وجواز العفو والمغفرة بها فقال جاز عندنا نحن معاشر اهل الحق غفران الكبيرة
فضلا منه ورحمة بناء على ان الخلف في الوعيد على الكبائر جائز اذ الثواب فضل منه
والعذاب عدل لان الكل ملكه فله ان يتصرف كيف يشاء وعليه البصريون واكثر
البغداديين من المعتزلة بدون وسيلة الشفاعة وطلب المغفرة سواء كان قبل
التوبة او بعدها لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك اي
الشرك من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها وهذا يدل على ان المغفرة قبل
التوبة جائزة والا لم يكن فرق بين الشرك وما دونه قبل التوبة اذ لا يجوز المغفرة

عندكم قبل التوبة وانه باطل وبعد التوبة اذ يغفر الكل فلان يجوز الغفران بشفاعة الانبياء لاسقاط
العقاب عن العاصين وبشفاعة الاخيار اى الاولياء والعلماء الصالحين وطلب المغفرة
لذنوبهم صغاير كانت او كباير بطريق الاولى لان السلطان اذا ان عم لطفه وكرمه
على عباده وجسيم فضله عليهم بدون وسيلة فلان يفيضه عليهم بتوسط من هو مقرب
حضرته وحبيبه بالطريق الاولى وعند اكثرهم اى اكثر المعتزلة لما امتنع العفو لاصحاب
الكباير قبل التوبة فلا فائدة حينئذ فى الشفاعة فى حقهم اى اصحاب الكباير الغير التا يبين
لخروجهم من الايمان بالمعصية وبعد التوبة كذلك اى لا فايدة للشفاعة اذ يحصل العفو
بدونها واستدلوا بقوله تع ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والعاصى ظالم فلا شفيع
له وبقوله تع ولا يشفعون الا لمن ارتضى والعاصى غير مرضى فلا شفيع له وبقوله تع
يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها شفاعة لان هذا الحكم شاملا لشفاعة النبى عم
وغيره لان وقوع النكرة فى سياق النفى يفيد العموم ولان اثبات الشفاعة تحريض
للناس على المعصية وانه ليس بجائز بالاجماع ولان الشفاعة طلب من الله ان يجعل عدو الله
وليه وابدال النار باهل الجنة وانه باطل قطعا والجواب اما عن الاول فهو ان المراد بالظالم
الكافر لانه الظالم الكامل فينبغى التوفيق بين الادلة واما عن الثانى فهو انه سلمنا ان
لا شفاعة لغير المرضى ولكن العاصى مرضى لايمانه وطاعته فمنع الكلام لا شفاعة الا لمن يرتضى
بشفاعته ونحن لا ننكره ولان الاية على ان لا شفاعة الا لمن اراد الله شفاعته لان
شيئا من الكاينات لا يقع بغير ارادته وهذا الجواب مبنى على ان الرضا بمعنى الارادة
واما عن الثالث فهو ان النفس المذكورة فى الاية نفس اليهود فلا يلزم من عدم نفع
الشفاعة فى حقها عدم نفعها فى حق غيرها وايضا لا عموم فى الوقت فيجوز ان لا يقع
لنفس من الانفس فى ذلك الوقت ولا يلزم منه ان لا يقع فى غير هذا الوقت تامل واما
الجواب عن الاستدلالين العقليين فهو انا لا نسلم ان فيه تحريضا على المعصية وانما يلزم
لو قلنا بوجوب الشفاعة حتى يامن العبد ويجترى على المعاصى بل نقول بجوازها فى حق كل
مومن ليرجو نيل الثواب ولا يياس من العفو والمغفرة كما زعمتم حتى يكون من الكافرين
وان عدو الله هو الكافر لا المومن العاصى فنفى الشفاعة لا يلزم ما ذكرتم تامل ولا يياس
كيلا يكون من الكافرين واما العفو عن الصغاير عند الاجتناب عن الكباير وعن الكباير
بعد التوبة فجايز عندهم ايضا فالشفاعة فى حق اصحابها لزيادة الثواب والمغفرة لا
لطلب العفو عن الجناية ولا لاسقاطها فعلم من هذا ان محل النزاع بيننا وبينهم فى هذه المسئلة
ان الشفاعة عندنا لطلب العفو عن الذنوب ولاسقاط العقاب عن العصاة ولزيادة
الرحمة وعندهم ليست الا لزيادة الثواب والدرجة لا لطلب العفو عن الجناية لان الشفاعة
ثابتة او ليست بثابتة لانهم قايلون بثبوتها الا انا ينزلها فى حق اصحاب الكباير الغير
التايبين واما فى حق المطيعين فلها تاثير وهو زيادة الدرجة والمغفرة ونحن نقول
مذهبهم هذا مردود بالنصوص القاطعة والاخبار النبوية الناطقة بان الشفاعة
لطلب العفو عن المعصية ودفع العقاب عن العصاة سواء كانت المعصية صغيرة او
كبيرة وسواء كانت التوبة او لم تكن ولها تاثير وفايدة فى حق العصاة من المومنين
لقوله تع واستغفر لذنبك وللمومنين اى لذنوب المومنين والمومنات والذنوب تتناول
الصغاير والكباير مطلقا والنص صريح انها لطلب العفو عن الذنوب ودفع العذاب
لا لطلب زيادة الدرجة فقط ولقوله تع فى حق الكفار فما ينفعهم شفاعة الشافعين فان

مثل

مثل هذا الكلام انما يساق حيث ينفع الشفاعة لغيرهم فيقصد تقبيح حالهم وتخييب رجائهم بان يكون لهم
شفاعة ايضا فلو لم ينفع الشفاعة احدا لم يكن فى تخصيصهم بالذكر زيادة تخييب وتوبيخ
لهم فعلم ان غيرهم لهم شفاعة ورحمة دونهم ولقوله عم شفاعتى لاهل الكباير من امتى
وقوله عم اسعد الناس بشفاعتى يوم القيمة من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه ونحو ذلك
فهذه الاحاديث وان كانت فى تفاصيلها احادا لكنها متواترة المعنى فثبت ان
الشفاعة فى حق عصاة المومنين مطلقا جايزة موثرة فى العفو عن الجناية وهو المطلوب
ولما اجمع المسلمون على ان العفو عن الكفر غير جايز سمعا اشار الى ما فيه من الخلاف
عقلا فقال العفو عن الكفر لا يجوز عندنا عقلا كما لا يجوز سمعا بالاتفاق اما عقلا فلان
العفو فضل ولا فضل للكفر لمافر ولان قضية الحكمة تقتضى التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة فالعفو وامثاله اذا جاز فى حق المومن
المحسن ينبغى ان لا يجوز فى حق الكافر المسئ لتفرقة بينهما بجميع الوجوه ولان الكفر جناية
لا جناية فوقها حيث لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة قطعا فلا يحتمل العفو والفضل
ولان الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة كالعاصى المومن فلم يكن العفو
عنه حكمة ولانه يعتقد حقيته ابدا ولا يخطر بالبال بطلانه اصلا فيقتضى هذا الوجه الجزاء ابدا
بخلاف العصاة والعصيان فلنا فى [illegible] واما سمعا فلقوله تع افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم
كيف تحكمون افمن كان مومنا كمن كان فاسقا اى كافرا ونحو ذلك من الايات الناطقة
بان حكم المومن ليس كحكم الكافر لا فى الدنيا ولا فى الاخرة خلافا للاشعرى فانه يجوز
العفو عن الكفر عقلا وان امتنع شرعا لانه مالك على الاطلاق فله ان يتصرف فى ملكه
كيف يشاء وعلى اى وجه اراد من غير ان يكون لاحد ان يعترض لتصرفه بان يقول لم فعل كذا
ولم يفعل كذا او كان هذا اولى دون ذلك وبالعكس لانه لا يسئل عما يفعل وهم يسالون
وهو قريب من التحقيق قيل والى هذا المعنى اشارة فى قوله تع حكاية عن عيسى عم وانت
قلت للناس اتخذونى وامى الهين الى قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم فان العفو عن الكفر لو لم يجز لما قال عيسى عم وان تغفر لهم حيث
جوز المغفرة للكفرة ووجب تقدير التوبة فمنع الكلام فان تغفر لهم بعد ايمانهم و
توبتهم فانك انت العزيز الحكيم وانت خبير بان عند الاشعرى لا حاجة الى هذا التقدير
فالتقدير من غير ضرورة غير جايز ويويده كلام الاشعرى قوله تع ان الذين كفروا من اهل
الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها حيث لم يقل ابدا ففيه اشارة الى جواز
الخلف فى الوعيد بخلاف الخلف فى الوعد فانه غير جايز ولهذا قال تع فى حق المومنين
جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا فقيد الخلود بالتابيد
اشارة الى وعده تع للمومنين بالخلود فى الجنة لا يخلف فيه وقوله تع يوم ياتى لا تكلم
نفس الا باذنه فمنهم شقى وسعيد فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق
خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد
واما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء
ربك عطاء غير مجذوذ فان ظاهره نص فى ارادة كذا التخليد المومن فى النار وتخليد
الكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم عند الشيخ الاشعرى وتابعيه وتمسكهم ما مر آنفا ومن قال
انه ظلم فى حق المومن وسفه وتصرف على غير وجه الحكمة فقد ظلم على نفسه ونفى عقله
لان ساحة جلال المالك المطلق منزهة عن امثال هذه النقايص البتة الا انهم قالوا ان

السمع وارد بخلافه اى خلاف الجواز وعندنا نحن معاشر الماتريدية لا يجوز التخليد لا عقلا ولا
سمعا لما تلونا عليك ولما بين ان العفو عن الكفر وتخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة
غير جايز اورد كلاما تتميما لهذا الكلام وتحقيقا له فقال ولا يجوز ان يوصف الله تعالى بالقدرة
على الظلم ولا على السفه ولا على الكذب لان كل واحد من هذه الاوصاف قبيح في حقه تعالى
والمحال لا يدخل تحت القدرة اى لا يكون مقدورا والعفو عن الكفر وتخليد المؤمنين في النار
والكافرين في الجنة ظلم وسفه وكذب وكل واحد منها في حقه تعالى محال فلا يجوز ان يوصف
بالقادرية عليه فلا يجوز التخليد والعفو وهو المطلوب وانت تعلم ان تصرفه في عباده على مقتضى
حكمته ليس بظلم ولا سفه ولا كذب فان اثاب فهو بفضله وان عاقب فبعدله فلا
جور ولا سفاهة فيه واعلم ايضا ان هذا بعينه مذهب النظام من المعتزلة وهو من شياطين
القدرية قد طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وقال لا يقدر الله ان يفعل
لعباده ما لا صلاح لهم فيه كالظلم ونحوه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من عذاب
او ثواب لاهل النار والجنة وتوهم انه غاية التوحيد والتنزيه تعالى عن الشرور والقبائح
وغفل ان هذا لا يكون الا سلب القدرة عليه فهو في هذه المسئلة كمن هرب عن المطر
ووقف تحت الميزاب وايضا كون الشيء محالا بالنسبة الى السمع لا ينافي امكانه الذاتي
ومقدوريته العقلية الا يرى ان كل واحد من العفو والتخليد امر ممكن في نفسه وبالنسبة
الى الفعل وان كان بالنسبة الى الله غير جايز شرعا والحق ان يجعل هذا الكلام مسئلة برأسها
لا تتميما للكلام سابق ومتفرعا عليه ويقال انه تعالى لا يوصف بالظلم ولا بالكذب ولا بالسفه
ونحو ذلك من القبائح لان كل واحد منها بالنسبة اليه تعالى ممتنع والممتنع يمتنع ان يدخل تحت القدرة
اذ بين المقدورية والامتناعية منافاة وعند الماتريدية كمذهب المعتزلة انه يقدر
على خلق الظلم والسفه والكذب ولكنه تعالى لا يفعل اياه ولا يوجده لان كل واحد منها
في حقه تعالى نقص فلا يجوز عليه تعالى فان فعله الها ظالما كاذبا سفيها تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ولانه تعالى مدح ذاته بانه لا يظلم حيث قال ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمدح ههنا انما يتحقق
بان يقدر على الظلم ولا يظلم اذ من لا يقدر عليه فلا مدح فيه بعدمه ولانه وصف ذاته بانه على كل
شيء قدير فيجب ان يكون قادرا على ما يقدر عليه والظلم مقدور فيكون مقدورا له ايضا اذ عندكم
فعل العبد بخلق الله تعالى والجواب ان المدح حاصل من حيث ان الظلم بالنسبة اليه تعالى كان محالا
فيكون القبيح المحض بالنسبة الى العبد ممتنعا بالنسبة اليه تعالى بحيث لا يدخل تحت قدرته عين
الكمال المدح ومعنى الآية انه تعالى عدل بحيث لا يمكن ان يدخل تحت قدرته ظلم واذا كان كذلك
يكون الظلم بالنسبة الى الحق سبحانه نفيا محضا لا شيئا مقدورا فلا يكون منافيا للعموم قوله
والله على كل شيء قدير ويجوز ذهاب السيئات صغيرة كانت او كبيرة سواء كانت حقا لله تعالى
او للعباد بان يرضي الله عبده عن عبده بالحسنات اى حسنة كانت اى يجوز ان يعفو الله تعالى
بمنه وكرمه عن السيئات ويرجح جانب الثواب على جانب العقاب وينزل عبده
منزلة الكرامة ويحله بفضله دار المقامة ببركة الحسنات كما قال ان الحسنات يذهبن السيئات
وبعض ائمة التفسير فسر الحسنات بالصلوة الخمس والسيئات بالصغاير فقالوا الصلوات
الخمس يكفرن السيئات الصغاير وبعضهم عمموا الحسنات دون السيئات والحق ما ذكرنا بمعونة
جمعي السيئات والحسنات المحليين باللام المذكورين في مقام الامتنان والترجيح على الحسنات
الهادمة للسيئات وبما روي عن النبي عم انه اخذ غصنا من شجرة محتة ثم قال من توضأ فاحسن
الوضوء وصلى تحاتت خطاياه كما تحات هذا الورق وغير ذلك من الاحاديث الناطقة

بان

بان الحسنات يكفرن السيئات واثما في الذنوب بالعفو لئلا يتوهم ان الحسنات توجب الذهاب على
علة تامة كما يشعر به بالحسنات بل هو بفضل الله وكرمه وان السيئات عرض لا يجوز الذهاب
في دفعه بالتكفير ولا يجوز ان يبطل الحسنات بحيث لا يترتب عليها الثواب بشؤم المعاصي سوى
الكفر لقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى
هل جزاء الاحسان الا الاحسان الى غير ذلك فلو كانت السيئات تذهب الحسنات
ولم يترتب عليها ثمرة في الآخرة لزم اضاعة اجر حسناته وعدم رؤية جزاء الخير فلزم كذبه تعالى
في وعده وانه محال فتعين ان الحسنة لا تبطل بالسيئة الا بالكفر فانه يقتضي احباط حسنات جميع
الطاعات المكتسبة وقت الايمان لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين
فان قلت اليس الاحباط بالسيئة مصرحا في التنزيل كقوله ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض
ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فاولئك حبطت اعمالهم
وقوله عم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب قلت نعم لكن معنى الآيات ان من
عمل عملا يستحق به الذم والعقاب كان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب
فاذا لم يعمل كذا فقد حبط عمله لا ان الحسنات الصادرة من العباد تبطل بالسيئات الصادرة
عنهم كما فهمتموه وكذا معنى الحديث اذ لو وقع موقع الحسد الرضا لكان خيرا وثوابا فلما وقع
الحسد بدله حبط الرضا والخير لا ان الخيرات السابقة قد بطلت وذكر في شرح التأويلات
اى لا ترفعوا بين يدي رسول الله عم يجب ان يكون معظما له عم في كل وقت وحال وراعيا سنن الادب
لئلا يحبط عمله لان هذا الصنع من رسول الله عم يكفر صاحبه ولا يكون بعد ورا والكفر يحبط العمل كما
قال الله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ومن يرتدد عن دينه فيمت وهو كافر وقالت المعتزلة
لا يجوز ذهاب السيئات بالحسنات بناء على اصلهم الفاسد وهو ان مرتكب السيئة يستحق
العذاب فاذا مات قبل التوبة يجب على الله ان يعذبه بالنار ابدا فاشكل عليهم الامر في ان
ايمانه وطاعاته في مدة عمره وما ثبت له من استحقاقه من الثواب اين طارت وكيف زالت
فقالوا بجواز ابطال الحسنات بشؤم السيئات فعكسوا الآية فقالوا السيئات تذهب الحسنات
حتى ذهب جمهورهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الاعمال الحسنة والطاعات حتى ان
من عبد الله الكريم طول عمره ثم زنى مثلا فهو كمن لم يعبد ابدا وهو في النار ابدا وهذا هو الاحباط
المحض وهو في مقابلة مذهب المرجئة لانهم قالوا الزلات لا تضر مع الايمان بل الايمان
يحبط جميع الزلات وان كانت لا نهاية لها فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب
لطاعة مع الكفر واما عندنا لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه
فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع كما هو مذهب الاشاعرة وقال الجبائية والهاشمية
من المعتزلة الاحباط بقدر المعصية مثلا ان من له جزء من العقاب واكتسب ما فيه جزء من الثواب
يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب ويبقى له مائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء
ومائتا جزء من العقاب يسقط منه ثوابه ومائة جزء من العقاب ويبقى عليه مائة جزء من العقاب
ويقال له الاحباط بالموازنة فنقول الكل باطل اما سمعا فلما سمعت آنفا واما عقلا فللقطع
بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ان يبطل ثواب ايمان عبده المجاهد وثمرة مواظبته على الطاعات
طول عمره بتناول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر مثلا مع خوف ورجاء مغفرة فانه بمنزلة
من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة اما سهوا او عمدا معتمدا على لطفه
وكرمه بالعفو عن مخالفة لا توجب الكفر بخلاف مخالفة ابليس عليه اللعنة فهل يحسن منه
هدم حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهده ووعده من الحسنات وهل يحسن تعذيبه عذاب

كل ما ورد به السمع ولا يأباه العقل

سؤال المنكر ونكير

من واظب مدة عمره على مخالفة امره والمعاندات به وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم
لكونها حسنة وامتثالا لامره ح وهذا متحقق مع الكبيرة فلا بد ان يتحقق اثره على ان فيه تحكما
اذ ليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال تع ان الحسنات يذهبن السيئات
لا العكس وحكم بان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة بل الى ما
شاء الله اللهم الا ان يجعلوا الحسنات ايمانا والسيئات في حكم الكفر فان الحسنات ح يذهب
السيئات وبالعكس وانه بعيد جدا والله اعلم ولما كانت قضايا العقل ثلثة اقسام واجبة وممتنعة
وممكنة كما مرت لا اشارة اليها في بعثة الرسل والعقل في الممكنة ليس بحاكم بترجيح احد الطرفين
على الاخر فصل لبيان ذلك مفصلا وقال فصل كل ما ورد به السمع من الامور الممكنة ولا يأباه
العقل اي لا يعارضه لامكانه يجب قبوله لانها امور ممكنة والقدرة على الكل شاملة ستما اخبر
بها الصادق فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا كسؤال منكر ونكير في القبر وفي التوضيح
باسمهما اشارة الى خلاف الجبائي وابنه ابن هاشم والبلخي فانهم انكروا التسمية بهذين
الاسمين وقالوا المنكر بفتح الكاف ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع
الملكين وليس كذلك بل هما اسما ملكين ازرقين يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن
دينه وعن نبيه لما روي ان النبي عم قال يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزل
في حق اهل القبر ممن قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام
ونبيي محمد ولما روى ابو هريرة رضه عن النبي عم انه قال اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل يعني محمدا
عم فيقول ان كان مؤمنا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في
سبعين ذراعا ثم ينور له قبره ثم يقال له نم فيقول دعاني ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان
نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه فينام حتى يبعثه الله تع من مضجعه
ذلك وان كان منافقا فقال قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله ولا ادري
فيقولان ان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التئمي عليه فتلتئم عليه
فتختلف اضلاعه ولا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وغير ذلك
من الاخبار والاثار الواردة في السؤال المكتوبة في كتب الاحاديث وهو اي
السؤال لا يختص بشخص دون شخص غيرنا بل هو ثابت لكل ميت صغير في الخلاصة
يسأل الرضيع ويلقنه الملك او يلهمه الله المستعان او ميت كبير مسلم او كافر
ومحمد بن علي الحكيم الترمذي خصه بالمسلمين واذا كان كذلك فيسأل الميت مطلقا
في القبر وفي غيرها ايضا اذا غاب عن الادميين هذا بيان وقت السؤال لما روي
عن انس رضي الله عنه انه قال قال رسول الله عم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه
وانه يسمع قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل الحديث
وهذا يدل على ان السؤال يكون بعد الغيبة سواء كانت بالدفن او بالاكل او بالغرق
وذكر في الخلاصة انه اذا مات ولم يدفن اياما بان جعل في التابوت للنقل من مصر
الى اخر لا يسأل ما لم يدفن وانما قلنا في غيرها ليشمل سؤال المأكول والمصلوب والمحروق
والمغرق كما صرح به المص بقوله واذا مات في الماء او اكله السبع فهو مسؤول ايضا والسؤال
عن الروح في الحقيقة وهو لا ينفي سؤال المأكول وغيره كالمقبور هذا على قول من قال
السؤال والعذاب على الروح واما على القول بانهما على البدن فقط او عليه وعلى الروح جميعا

ففي

عذاب القبر

ففي المأكول والمحروق الذي كان رمادا تذروه الرياح الى المشارق والمغارب نوع اشكال والمذهب
الاصح في هذه المسئلة ان الانبياء عليهم السلام لا يسألون لانهم يسألون ببركة النبوة
حال حيوتهم لانهم ماتوا قبل ان يموتوا فالسؤال يسأل قبل ان عن النبي عم يسأل عن
نبيه فالنبي عم كيف يسأل عن نفسه وفيه نظر وقيل انهم يسألون سؤال العرض وهو
ان يقال ما فعلت كذا وكذا التقرير له بفعله ثم عفي عنه لا سؤال المناقشة وهو ان
يقال لم فعلت كذا وكذا ولم تركت امري كذا وكذا وهو نوع من العذاب لقوله عم من
نوقش في الحساب عذب والى هذا الخلاف اشار بقوله والاصح ويسأل اطفال المؤمنين
وهو معطوف على قوله لا يسألون يعني ان المذهب الاصح في هذه المسئلة ان اطفال
المؤمنين مسؤلون بالاتفاق وابو حنيفة توقف في اطفال المشركين في السؤال انهم
مسؤلون ام لا وتوقف ايضا في دخول اطفالهم الجنة وحكم الاكثرون كالمهدية والحربية
بانهم يسألون ويدخلون النار لدخولهم في العمومات الواردة في آبائهم ولما روي ان
خديجة سالت النبي عم عن اطفال المشركين الذين ماتوا في الجاهلية فقال عم هم في النار
وقالت المعتزلة والميمونية لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة على ما ورد في الحديث و
لان التعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى ونحو ذلك
وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة ففي الجنة ومن علم الكفر والعصيان ففي النار
وقال الاشعري من هو سعيد في بطن امه فهو في الجنة ومن هو شقي في بطن امه ففي النار
وقال قوم هم ليس في جنة ولا في جحيم بل هم في اعراف بين الجنة والنار ونعم ما جمع هذه
الاقوال شيخي المحقق واستاذي المدقق شمس الاسلام والمسلمين المعروف بمولانا
محمد المشتهر اسكنه الله دار الاحسان في الدارين بقوله • وفي ولد الكفار
قوم شعبوا • ومبلغهم بعلوا الى ست شعبة • توقف ناس ثم علق بعضهم • بما علم الرحمن
بخصلة • واتبعهم لوالدين جماعة • وناس اضافوهم باذن الفطرة • وناس يرى هم
بالجنان مخلدا • ولكنهم للمسلمين خدمة • واثبتهم ناس مكانا موسطا • لما بين
نار عدت بها وجنة • وعذاب القبر اي العذاب في القبر بعد الموت قبل البعث
للكفار او لبعض العصاة من المؤمنين حق اي ثابت واقع بالسمع كما سيجيء وخصص القبر
بالذكر لكون المقبور غالبا والا فغير المقبور كالمأكول وكذلك يعذب ايضا والمراد من
البعض هم الذين اراد الله تع ان يعذبهم سواء كانوا تائبين اولا ويحتمل ان يكون
من مات قبل التوبة والانعام في القبر واحسانه فيها كتوسيعها وتنويرها و
غير ذلك من مقتضى اللطف والكرم لاهل الطاعة ايضا حق لقوله تع ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله
فانه كما يدل على الاحسان في الشهداء كذلك يدل عليه في غيرهم لعدم القائل بالفصل
ولقوله عم القبر روضة من رياض الجنة الحديث باعادة متعلق بمجموع ما ذكر اي
العذاب والاحسان لاهل القبر فيها باعادة الحيوة فيها في الجسد اي في جسد كل
القبر حق اعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان الله تع يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة
قدر ما يدرك به ما يتألم منه ويتلذذ به وتشهد بذلك الكتاب والاخبار كما سيأتي
عن قريب والعقل ايضا اذ الجماد لا يتصور منه التعذيب لعدم تحقق الذي هو شرط
التعذيب وبهذا ظهر ما قال به الصالحية من المعتزلة وبعض الكرامية وابن جرير
الطبري من جواز التعذيب بلا حيوة وقال الرازي الحياة موجودة في كل ميت لا حاجة

الى الاعادة لان الموت ليس ضد الحيوة بل آفة معجزة للحيوان عن الافعال الاختيارية غير منافية
للعلم وانت خبير بفساده وهذا القول على ان السمع الذي سنذكره يدل على الاعادة من حكاية
وقال بعض المتكلمين ان الالام يجتمع في اجساد الموتى الى يوم القيمة ويتضاعف فيها
من غير احساس بها في القبر فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فلا عذاب في القبر
ولا يخفى ما فيه من انكار الكتاب والسنة والاجماع هذا ثم بعد اتفاق اهل الحق على
عذاب القبر باعادة نوع من الحيوة فيها توقفوا في ان الروح هل يعاد الى الجسد فيها
ام لا واليه اشار بقوله وان توقفنا نحن معاشر اهل السنة والجماعة في اعادة
الروح في القبر الى الجسد يعني لم يثبت عند اهل الحق ان الروح هل يعاد الى البدن في القبر
كاعادة نوع من الحيوة ام لا لاختلاف الاخبار الواردة فيها ثم قيل اي بعد الاتفاق
منا على اعادة نوع من الحيوة الى الجسد والتوقف في اعادة الروح اليه قيل العذاب
على الروح وان لم يعد الى البدن اورد عليه ان الروح ليس في القبر فكيف يعذب
ويسمى هذا عذاب القبر واجيب بان الله قادر على ان يجعل الروح مع البدن في
على نوع من تعلق وكيفية خاصة بحيث يتالم البدن بتالمه والعذاب عليه وفي تسمية
مثل هذا عذاب القبر كاف مثل هذا التعلق وقيل العذاب على البدن واورد
عليه ايضا بان البدن جماد والجماد لا يدرك الالم فلا يعذب والجواب الجواب وقيل
العذاب عليهما جميعا واورد عليه ايضا بان الروح ليس مع البدن فكيف يعذبان
معا والجواب بعينه ما مر ولكنا بهذا استدللنا من قوله عذاب القبر للكافر
وغيره من المستفيض له يعني ان عذاب القبر حق لكن نحن لا نشتغل بكيفيته لعدم ورود
دليل معتد به بل نعلم بانها بخبر صادق ونحن عاجزون عن معرفتها بعقولنا
فآمنا بما قال الله ورسوله ولا نشتغل بمعرفة كيفيته وان اشتغل بعض العلماء ببيان
مقداره حيث قالوا العذاب بمقدار ما بقي من الحيوة في القبر للسؤال والجواب فينقطع بعد
ذلك وقال بعضهم بمقدار ما يكون البدن صحيحا غير متفرق منفكك فاذا تفرق انقطع
وقال بعضهم الى يوم القيمة لعموم الآية من ذلك وهذا القول ظاهر ويقوى القول بان
العذاب على الروح لانه لا يبلى ولا يفنى فيتصور البقاء وان احتمل ان يكون
البقاء الى يوم القيمة ببقاء الاجزاء الاصلية فيكون العذاب عليها لا على الروح
لقوله تع يعني العذاب في القبر للكفار ولبعض الفساق حق لقوله تع في حق قوم
نوح مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الفاء الدال على التعقيب والترتيب بلا تراخ
تدل على ان ادخالهم النار عقيب الاغراق ولا شك في انه غير الادخال سيكون
في الآخرة والا فيفوت معنى التعقيب والادخال عقيب الاغراق بل الحق انما هو عذاب
القبر وكذا قوله تع في شان آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يدل
على العذاب في القبر بدليل عطف قوله تع ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب لان الدخول في اشد العذاب يوم القيمة لو كان هذا العرض المخصوص
على النار ايضا لم يكن للعطف معنى اصلا فتعين ان الدخول في اشد العذاب يوم
القيمة غير هذا العرض الذي هو قبل النشور وهو المطلوب وكذا قوله تع حكاية عن اهل النار على سبيل
التصديق منهم قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الآية دليل على ان في
القبر حيوة لا ثواب وعقاب وموتا آخر لان المراد بالاماتتين والاحياءين
الدخول في القبور ثم الاحياء فيها للسؤال ثم اماتة فيها بعد السؤال ثم الاحياء للحشر وهو

المستفيض

المستفيض بين اهل التفسير وقالوا المؤمن يذكر بهذين الاحياءين انهم عرفوا بهما قدرة الله تع
على البعث المنكر عندهم ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل اي بالذنوب
التي حصلت بسبب انكارهم الحشر ولم يدرك الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين
بذنوبهم فيه وقال ع م القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقال ع م
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول وقال في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه وقد تواتر عن النبي ع م الاستعاذة من عذاب القبر
وشاع ذلك في الادعية المأثورة وغير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب
المشهورة وتمسك الروافض وبعض المعتزلة المنكرون عذاب القبر بالسمع والعقل
اما السمع فبوجوه الاول قوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو
صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين فيكون لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة
واحدة والجواب ان المراد الموتة التي في الدنيا ولم يتعرض للموتة التي في القبر لخفاء
امره وضعف اثره فلا يصلح ذكره في معرض مدح الجنة واهلها اي لا يذوق اهل الجنة في
الجنة الموت كما ذاقوا في الدنيا ولا ينقطع تنعيمهم كما انقطع في الدنيا بالموت على ان هذا
لا يدل على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة ولما قيل المراد بالموتة الاولى
الواحد الجنس لا الواحد بالعدد فيجوز ان يكون الموتى متعددا متحد الجنس لان تاء المرة
وتاء الوحدة والثاني قوله تع امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين اذ لو كان في القبر
احياء لكانت احياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لا اثنتين والجواب المراد
احياءان في القبر وفي القيمة لما عرفت وقيل احياءان في الدنيا وفي القبر ولم يتعرض للاحياء
الذي للحشر لقصودهم ذكر الامور المضية وفقدوا بهم فيها واما الاحياء للحشر فهم فيه فلا
حاجة الى ذكره او المراد الاحياء في الدنيا وفي الحشر ولم يتعرض لما في القبر لضعف اثره
وخفاء امره والثالث قوله تع وما انت بمسمع من في القبور اذ لو كان في القبر احياء
لصح الاسماع والجواب انه تمثيل لحال الكفرة بحال الموتى في عدم الادراك ونحو ذلك
ولا نزاع في ان الموتى لا يسمع والكلام في العذاب بعد الاحياء واما العقل فلان
فوات البنية وبطلان المزاج ينافي اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحو ذلك فتعذيبه
تعذيب جماد وهو غير جائز ولانا نرى الميت والمصلوب والمقتول يبقى مدة من غير تحرك
وتكلم وتلذذ وتالم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق بحيث لا يتصور فيه الجلوس بل
ربما ياكله السباع او يحرق فيكون رمادا وتفرقه الرياح في الاطراف فكيف يتصور حيوته
وعذابه وسؤاله وجوابه والبعض يجوز ذلك الا السفسطة قلنا جميع ما ذكرتم استبعاد
محض لا ينافي الامكان الذاتي كساير الخوارق بل كل منها ممكن والقدرة له شاملة
سيما قد اخبر الصادق بها فالتصديق لازم ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد ذلك
فضلا عن الاستحالة وعدم المشاهدة لما ان الله تع اخفيه عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا
عليها لا يدل على الاستحالة اللهم ثبتنا على الاسلام وامتنا على الايمان واجعل قبرنا روضة
من رياض الجنان ولا تجعلها حفرة من حفر النيران وحشر الاجساد لم يقل والارواح
ايضا لان المختار عنده مذهب جمهور المسلمين وهو ان الروح جسم سار في البدن
سريان النار في الفحم وماء الورد في الورد وكما سيجي تفصيله فحشرها حشرها واما
لان الاختلاف المعتد به في حشر الاجساد لا في حشر الارواح لانه المتفق عليه
وذلك لان الاقوال في المعاد خمسة الاول جسماني فقط وهو مذهب جمهور المتكلمين النافين

النافين للنفس الناطقة بناءً على انها نفس الجسم والثاني روحاني فقط وهو مذهب محققي الفلاسفة
الالهيين والثالث الجسماني والروحاني جميعا وهو مذهب كثير من المحققين كالغزالي والكعبي
والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية والامامية والكرامية
وجمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الفرق ان المسلمين قالوا بحدوث النفس
وردها الى البدن في الآخرة بخلاف التناسخية لانهم قالوا بقدمها وردها الى بدن آخر في هذا
العالم لا في الآخرة لانهم ينكرونها وينكرون الجنة والنار والثواب والعقاب والرابع
عدم ثبوت شيء من الجسماني والروحاني وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
وهو مذهب جالينوس اذا عرفت هذا فاعلم ان حشر الاجساد وحشرها مع الارواح و
بعينها من القبور وغيرها بايجادها بعد اعدامها وجمع اجزائها الاصلية بعد تفرقها واحيائها
باعادة الحيوة والروح اليها ثانيا يوم القيمة حق مبنى هذا البحث على ان اعادة المعدوم هل
جائزة ام لا اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والفلاسفة باسرهم والتناسخية وبعض الكرامية
وابو الحسين البصري من المعتزلة على امتناعها واما اكثر المعتزلة فذهب الى جواز اعادة الجواهر دون
الاعراض بشرط بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها كما هو عند الفلاسفة
لنا ان امتناعها ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قيل ان كل ما قرع سمعك
من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع
اعادة المعدوم فعليه الدليل والزام ان المعاد مثل المبدأ لا عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
بعينه ومثله هو كان ممكنا بالذات ولا يجب ان يكون ايضا ممكنا بالذات ثانيا
لاستحالة كون الشيء ممكنا بالذات في وقت ممتنعا بالذات في وقت آخر للقطع بانه لا اثر
للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا ظهر فساد ما قيل العود عبارة عن الوجود ثانيا وهو اخص
من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان العام امكان الخاص وما قيل ايضا ان غاية ما ذكرتم ان
المعدوم ممكن الوجود في الزمان الاول نظرا الى ذاته ولا ينافي امتناع وجوده ثانيا باعتبار
امر عارض له كعدم العالم فانه امر ممكن في نفسه مع انه يمتنع حين تعلق القدرة بوجوده فيجوز
ان يكون الشيء ممكنا في الزمان الثاني نظرا الى ذاته كما انه ممكن في الزمان الاول
نظرا اليه مع امتناعه باعتبار العارض ووجه ظهور الفساد هو ان الوجود دائم وجد
لا يختلف امكانا وامتناعا ابتداء واعادة نظرا الى ذاته فليتأمل والمعتمد لنا في هذه المسئلة
دليل السمع تقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن في ذاته وقد اخبر به الصادق فيكون واقعا
اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق اجزاؤه بعد الاجتماع ومات بعد
الحيوة فيكون قابلا لذلك ثانيا والفاعل جواد تع العالم بجميع الاجزاء الكلية وقادر على كل
الممكنات لما بينا من عموم علمه وقدرته واما الاخبار والوقوع فلما تواتر من الانبياء
سيما من نبينا محمد عم انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا تحتمل التأويل
مثل قوله تع ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تع قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ولا شك ان الاحياء في المرة الاولى كان بالاجساد
والارواح فيكون الاعادة كذلك وكقوله تع فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ونحو قوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وكقوله تع
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء ولقوله عم ليس للانسان
شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب فمنه خلق الانسان ومنه تركب الخلق
يوم القيمة وفي رواية كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه تركب وبعض

ذلك من الآيات والاحاديث الناطقة به فكان اثباته من ضروريات الدين فمنكره كافر وزعمت
الفلاسفة الالهية ان الحشر للارواح دون الاجساد بناء على ان اعادة المعدوم
بعينه ممتنع عندهم لان البدن ينعدم بصورته واعراضه وفراغه بالموت وزوال الحيوة
فلا يبقى منه الا المواد العنصرية المتفرقة فلا يعاد لامتناع اعادة المعدوم واما النفس
فهو جوهر مجرد باق غير فان فيجوز عليه الحشر والاعادة وسنبين كيفيته على مذهبهم واما
كيفيته على مذهبنا على ما يشعر به كلام الامام الغزالي في الاحياء وكلام كثير من القائلين بالمعادين
فهي ان الله تع يخلق من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه
المجردة الباقية بعد خراب البدن وهو الحق وجمهور القائلين بالمعادين على ان النفس
مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن ويشهد بذلك نصوص من الكتب والسنة فيكون
حشر البدن عبارة عن جمع اجزائه المتفرقة وحشر النفس عن اعادتها الى البدن ولا يضرنا
كون هذا البدن غير البدن الاول بحسب التشخص والتعين في اعادة المعدوم بعينه وكلاما
يشهد به النصوص من ان المعاد ليس المعدوم بعينه ككون اهل الجنة مردا وكون ضرس
الكافر مثل جبل احد وذلك لان المعتبر في الايعاد هو الاجزاء الاصلية من البدن
وهي باقية بعينها ولهذا يقال للشخص بعينه الى شيخوخته انه هو بعينه وان تبدلت الصورة
والهيئات العرضية بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني فعلى هذا يندفع ما قيل من انه يلزم من كون البدن
المعاد غير الاول ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل
الطاعات وارتكب المعاصي في الدنيا واذا عرفت هذا فلنرجع الى المتن فنقول الفلاسفة زعموا
ان حشر الاجساد ليس بجائز لامتناعه في بعض الاجسام لانه يعني ان الشان اذا قتل انسانا
ومات واغتذى به اي اكله انسان آخر مثلا فصار غذاء له وجزءا منه ومن فتلك الاجزاء
المأكول ان ردت واعيدت في دار الجزاء الى بدن هذا المتغذى الآكل فقد ضاع ذلك البدن
المأكول او بالعكس ان ردت الاجزاء المأكولة الى بدن المأكول فقد ضاع بدن المغتذي
الآكل وايا ما كان فلا يعاد احدهما بعينه وهو المطلوب ولا سبيل الى ان يعاد تلك الاجزاء الى بدنهما
معا وايضا لو كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب المطيعة
قلنا في جوابهم عن هذه الشبهة انه في الانسان اجزاء اصلية كان الانسان بها انسانا
واجزاء فضلية زائدة على الاصلية تارة تزيد واخرى تنقص كما في حالتي السمن والغث
والمعتبر في احكام الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره على طريق الجمع
واعادة التأليف لا الاجزاء الفضلية الزائدة الحاصلة بالتغذية والاجزاء الاصلية
لهذا الانسان المقتول المأكول فاضلة زائدة لغيره وهو المغتذي فالمعاد في الحشر من كل من
الآكل والمأكول اجزاؤه الاصلية التي كانت له في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قلت يجوز
ان يكون الاجزاء الاصلية في المأكول الفضلية في الآكل نطفة او اجزاء اصلية لبدن آخر غير بدن
الآكل فيعود المحذور قلت لعل الله يحفظها من ان يكون اجزاء البدن الآخر فضلا عن ان يكون
اجزاء اصلية واعلم ان القائلين بصحة الفناء وبحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان الحشر
بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفريق الاجزاء فقال بعضهم بالايجاد وبعضهم بالجمع وهو المختار
المصنف والحق التوقف لعدم الدليل الدال على ترجيح احد الطرفين على الآخر وهو اختيار امام
الحرمين وعليه المحققون وقال الامام الغزالي ومن تابعه وحقيقة المسئلة ان الله تع يخلق الاجزاء
المتفرقة لذلك البدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن كما عرفت

وقالت الفلاسفة الطبيعيون الذين لا اعتداد بهم في الملة ولا في الفلسفة لا اعادة اصلا زعما منهم
ان الانسان مثلا هو هذا الهيكل المخصوص مع ما له من المزاج والقوى والاعراض وذلك يفنى بالموت
وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المتفككة المبلوة وهي لا تعاد لامتناع
اعادة المعدوم فلا يعاد النفس ايضا قطعا سيما اذا كانت عبارة عن المزاج وانت تعلم ان هذا
تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من الفلاسفة وغيرهم وللكتاب الناطق بها وقال
جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي مزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او جوهر باق بعد
فساد البنية فيمكن الاعادة الروحانية واذا اردت تحقيق كلام كل واحد منهم فعليك
بالمطولات واعلم ان الله تعالى كما يحيي العقلاء ويحشرهم يوم القيمة كذلك يحيي المجانين جمع
مجنون والصبيان جمع صبي لعموم قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شيء عليم وقد
وانكرت المعتزلة حشر غير المخاطبين زعما منهم ان لا حشر الا للجزاء ولا جزاء لغير المخاطبين وهذا
مع ضعفه لان الحشر قد يكون للافضال والانعام غير مشهور لان مذهبهم المشهور ان الصبيان
يحشرون لانهم خدام اهل الجنة وكذلك يحيي الله الجن لقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن
والانس والشياطين لقوله تعالى فوربك لنحشرنهم والشياطين وقوله تعالى لاملان جهنم منك
وممن تبعك منهم اجمعين والبهائم كالفرس والبقر ونحوهما لقوله تعالى واذا الوحوش حشرت والحشرات
هي صغار الدواب كالذباب والنملة والفارة ونحو ذلك قال قتادة كل شيء حتى الذباب
يحشر كذا في تفسير الكبير والطيور لقوله عم من قتل عصفورا عبثا يجيء يوم القيمة وله صراخ عند
العرش يقول اسال هذا لم قتلني من غير منفعة وحكمة وقيل الفائدة في حشر البهائم وما عطف
عليها هي ان يعدل الله تعالى بينها كما ينبغي ثم يعدمها والله اعلم بحقيقة الحال ويحشرنا مع الصديقين
في المآل وقراءة الكتب المثبتة فيها طاعات العباد ومعاصيهم يوم الحشر حق ثابت
لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى اقرا كتابك ويعطى كتاب المؤمنين
بيمينه وكتاب الكافرين بشماله او وراء ظهره يعني اعطاء كتاب الفريقين على هذا النهج
حق لقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا واما من اوتي كتابه
وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه الى قوله في عيشة
راضية في جنة عالية واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان
لا يؤمن بالله العظيم وهي اي الكتب التي يقرا ويعطى لكل احد يوم الحشر كتب كتبها الحفظة اي
الملائكة الموكلة على كل شخص لحفظ اعماله خيرا كانت او شرا لقوله تعالى ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجويهم
بلى ورسلنا لديهم يكتبون وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون من
الطاعات والمعاصي ايام حيوتهم يعني حيوة العباد في الدنيا انما لم يتعرض لذكر الحساب فلم
يقل والحساب حق لقوله تعالى ان الله سريع الحساب والسؤال حق لقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون
فوربك لنسألنهم اجمعين اكتفاء بذكر الكتب لانها ليست الا للحساب والسؤال والميزان حق
للكافرين والمسلمين من الانس والجن لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه
فامه هاوية فمن خفت موازينه اعم من المسلم والكافر واما من ثقلت موازينه فاولئك هم
المفلحون وقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وليس في افراد الكافر وجمع المسلم
فائدة يعتد بها على ان في بعض النسخ للكفار واما فائدة تقديمهم على المسلمين في هذا المقام
اظهر من ان يخفى وهو اي الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال بحيث لا يخل على ان لا يعرف
قدره ووزنه اعني وليوزن اعمالهم اي اعمال المسلمين والكافرين من الانس والجن خيرا كان اي الاعمال

والتذكير

والتذكير باعتبار الخير او شرا او باعتبار اللام الداخلة على الجمع المبطلة للجمعية الدالة على ان الحكم لكل
فرد من الاعمال لما تلونا آنفا ولقوله عم يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى
الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك
الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ولانه امر ممكن في نفسه اذ لا يلزم من
فرض وقوعه محال لذاته مع ان المخبر الصادق قد اخبر به فيكون حقا ولكن عقلنا قاصر عن ادراك
كيفيته كما اشار اليه بقوله ونتوقف نحن في كيفيته ووزن الاعمال وانكره بعض
المعتزلة زعما بان الاعمال اعراض فلم يمكن اعادتها ولو سلم فلا يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وتلاشت ولانها معلومة لله فوزنها عبث وكذا الحساب فانه عبث
لكونه معلوما عنده تعالى بل المراد بهما العدل الثابت في كل شيء ولذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى
ونضع الموازين القسط والا فالميزان المشهور واحد واجيب بان الموزون صحائف
الاعمال التي هي كما ورد في الحديث ان الله يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية على ما قيل وبهذا يندفع ما قيل المراد من الثقلة والخفة في قوله تعالى فاما
من ثقلت موازينه الآية الكثرة والقلة لا الثقلة والخفة لامتناع تصورهما فيها
واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة
الامر وعظم المقام وقيل الموازين جمع موزون وهو العمل الذي له وزن وخطر عند الله تعالى
واما قولهم ان الاعمال معلومة فالوزن والحساب عبث فمردود لان الحكمة فيه لعل
ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة
في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم وايضا فيه ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات او لعل هنا حكمة اخرى لا اطلاع لنا عليها وهو لا يوجب العبث
فنحن آمنا بالله وبما قال وهو اعلم بحقيقة الحال والمآل والصراط حق وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح
يمر عليه الخلائق كلهم يعني اهل الجنة والنار ويزل اقدام اهل النار ويتعين فيها
خالدا نعوذ بالله العظيم من ذلك وشبهة انه يكون المرور عليه عبارة عن ورود كل
احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة
زعما منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب للمؤمنين الذين لا عذاب عليهم
من الانبياء والاولياء والصلحاء بل المراد منه طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة
الواضحة وقيل العبادات وقيل الاعمال الرديئة والجواب ان امكان المرور ظ
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة للعادة فالله تعالى يسهله على من اراد
مروره كما جاء في الحديث منهم اي من الخلائق من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر
كالريح العاصف ومنهم من يمر كالجواد اي الفرس النجيب المسرع سريع السير ومنهم
من يمر كالماشي بطيء السير ومنهم من يمر كالنملة يدب عليه ومنهم من يحبو على وجهه على حسب
تفاوت الاعمال والحسنات عصمنا الله عن السقوط والزلات والنطق بالجوارح اي
شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي والارجل والاسماع والابصار والجلود والارض
والحفظة الكرام والليل والنهار يوم القيمة حق لقوله تعالى يومئذ تشهد عليهم السنتهم و
ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وتشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم يومئذ تحدث
اخبارها والضمير للارض وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد اي الحفظة ولقوله عم ما من يوم

ولبقاء باقي على ابن آدم الا قال انا البلى جديد وانا فيما تعمل انت في شهيد وكذا قول اليوم
والحوض في الجنة حق وهو عبارة عن الكوثر المنصوص عليه في قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
وهو حوض النبي عم الموعود له لما روي انه عم قال انزلت علي آنفا سورة وقرأ انا اعطيناك
الكوثر ثم قال عم انه نهر في الجنة وعدنيه ربي عليه خير كثير وهو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة
وقال حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عم اين نطلبك
يوم المحشر فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض وفي هذا
الحديث دلالة على حقيقة الصراط والميزان ايضا والجنة والنار حق للآيات والاحاديث
الواردة في شانهما الناطقة بوجودهما وحقيتهما والجنة والنار مخلوقتان اي موجودتان
اليوم هذا من قبيل وضع المظهر موضع المضمر لزيادة تمكنهما في ذهن السامع والحكم عليهما بحسب
لفظهما اشارة الى كمال العناية بتحقق وجودهما اي هما موجودتان الآن لقوله تعالى قلنا
يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة الآية فاسكنهما الجنة ثم اخرجهما عنها باكل الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة وغير ذلك ادل دليل على وجودهما الآن وكذا السنة
واجماع المسلمين ناطقة به وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين واذا كانت الجنة موجودة الآن فالنار كذلك اذ لا
قائل بالفصل ولقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ود
لا مجال ان يقال رآه بمعنى سيراه تعبيرا عن المستقبل بالماضي مبالغة في وقوع ما سيقع ولقوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين فاتقوا النار
التي اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين لان هذه الآيات لصيغ الماضي صريحة
في انهما موجودتان الآن لان ما لم يكن مخلوقا بعد لم يكن معدا حقيقة والعدول عن
الظاهر بحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه كما في قوله تعالى ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار ونحو ذلك خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون تعذر الحقيقة
وبدون قرينة على ان قصة آدم وجنة المأوى شاهد صدق على تحققهما وتفرع وقوعها
خلافا للمعتزلة اي اكثرهم كابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار والصاحب بن عباد
وضرار بن عمرو ومن تابعهم فانهم زعموا انهما غير موجودتان اليوم وانما تخلقان يوم الجزاء
احتج ابو هاشم ومن تابعه في هذه المسئلة بانهما لو خلقتا الآن لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه لكن اللازم باطل للنصوص والاجماع على دوامهما لقوله تعالى اكلها دائم والملزوم كذلك
والجواب منع الملازمة وتقريره انا لا نسلم ان لو كانتا مخلوقتين الآن لزم هلاكهما وانما — جواب متعدد
يلزم ان لو لم يكن قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم فتقديره كل
شيء مما سوى الله وصفاته والجنة والنار والتفرع ذلك جمعا بين الادلة او نقول الملازمة
مسلمة لكن الهلاك بمعنى كونهما قابلتين له نظرا الى ذاتهما فحيث انهما ممكنتان لا بمعنى ان
العدم يطرأ عليهما لا ينافي الدوام لان الوجود الامكاني بالنسبة الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم فكونه قابلا للعدم بالنظر الى حد ذاته لا يستلزم طريان العدم عليه بالفعل
حتى ينافي الدوام او نقول سلمنا ان الهلاك بمعنى طريان العدم عليه بالفعل لكن يجوز — الهلاك في طرفة عين
ان يكون في طرفة عين وهذا ايضا لا ينافي الدوام المستفاد من قوله تعالى اكلها دائم لان
دوام الاكل معناه اذا فني منها شيء حدث عقيبه بدله كما قال النبي عم والذي نفس محمد
بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي بواصلة الى فيه حتى تبدل الله مكانها

منها

احتجاج معتزلة
منها فاذا ابصرتها والهيئة هيئة الاولى لان دوام الاكل بعينه غير مقصود لانه اذا اكل فقد فني والمراد
من الهلاك التغير في الصفات فالجنة والنار يتطرق اليهما التغير تغير الجنة بزيادة الحسن والنضارة
والطراوة وتغير النار بزيادة الحرارة والغيظ وشدة الحرقة وبهذه الوجوه الاخر يمنع بطلان اللازم
جواب
واحتجوا ايضا بقوله تعالى عرضها السموات والارض كعرض السموات والارض فانه صريح في ان
عرض الجنة كعرض السموات والارض وذا لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض وفراغ
الاحياز عنهما لامتناع تداخل الاجسام والجواب تشبيه شيء في شيء لا يدل على انهما مساويان
في ذلك الشيء على ما بين في موضعه بل الغرض من هذا التشبيه وصفها بالسعة والبسطة فلذا
شبهت باوسع ما علمه الناس من البسطة وخص العرض بالتشبيه لانه اقصر من الطول للمبالغة لان
احتجاج الصاحب
عرضها كعرضهما لامتناعه ان يكون كذلك لا حال البقاء ولا بعد الفناء وهذا مثل ما قال
ابو يوسف لابي حنيفة رح اذا اريد استحكامه في الفقه كان ذاته ذاته فهو هو واحتج الصاحب
بانهما لو وجدتا الآن فاما في عالم العناصر او الافلاك او في عالم آخر والكل باطل اما الاول فلانه
لا يتصور حلول جنة عرضها كعرض السموات والارض في عالم العناصر لاستلزامه التداخل و
التناسخ وانتم لا تقولون به واما الثاني فلامتناع الخرق والالتيام عليها فلا تخالطها شيء
من الكائنات والفاسدات على ان كون عرضها كعرض السموات والارض يمنع حلولها
جواب
فيها واما الثالث فلا وجود له والجواب عنه انا سلمنا انهما في عالم الافلاك وما ذكره من
اصول الفلاسفة تهدم قصة آدم عليه السلام واما قضية التشبيه فقد عرفت ما فيها آنفا على انه
يمكن ان يكون في عالم آخر واستحالته ممنوعة واعلم ان القائلين بوجودهما الآن لم يجزموا
بمكانهما فقال الاكثرون الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اي الفلك التاسع متمسكين
الحق
بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والنار في جهة الاسفل لقوله تعالى ثم رددناه
اسفل سافلين ولقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن يعني الكرسي وهو الفلك التاسع من بحسب
الاصطلاح والنار تحت الارضين السبع والحق التفويض الى علم علام الغيوب ولا فناء
لهما اي للجنة والنار بمعنى لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم
زمانا طويلا وهذا لا ينافي القابلية للفناء بالذات ولا الفناء لحظة ولا فناء
لاهلهما ايضا يعني بعد دخول اهل الجنة الجنة واهل النار النار ولا خروج منها ابدا اي لا يموت
بل اهل الجنة في التنعيم والعيش بانواع المشتهيات دائما واهل النار في العذاب بانواع
العقوبات ابدا خلافا للجهمية اصحاب جهم بن صفوان فانهم قالوا بفناء الجنة
والنار وبفناء اهلهما مستدلين بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقد عرفت المقصود
منه على ما هو عليه ان قوله تعالى في كتابه الصدق في غير موضع يدل على خلود الفريقين فيهما كخالدين
فيها ما دامت السموات والارض ونحو خالدين فيها ابدا وقوله عم اذا دخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار ينادي مناد بين الجنة والنار يا اهل الجنة هذا خلود لا موت
بعده ويا اهل النار هذا خلود ولا موت بعده وغير ذلك من الادلة الدالة على البقاء
والخلود ولنا النص الوارد على الاعداد اعدت الجنة للمؤمنين لقوله تعالى وجنة عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين واعدت النار للكافرين
كقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين ولنا النص الدال ايضا
على الخلود اي على خلود اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار في مواضع عديدة من الكتاب
والسنة كما ذكرناه آنفا فخلود اهلهما فيهما يدل على بقائهما ابدا وعلى بطلان قول الجهمية ايضا
ويجزي الكافر بعذابه ثانيا اتفاقا بين الائمة وعلماء الدين لقوله تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس

اجمعين والجني المسلم يثاب بالجنة كالانسي اي كما ان المسلم الانسي يثاب بالجنة والكافر الانسي يعذب
بالنار كذلك الجني المسلم والجني الكافر يثاب ويعاقب هذا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لقوله تعالى
ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
ونحو ذلك واما ابو حنيفة فقد توقف في كيفية ثوابهم اي الجني لان الله تعالى لم يبين ذلك
في الكتاب المبين ولم يروى من الاخبار ما يدل عليها والحق انهم يثابون وان لم يعلم كيفية ثوابهم
فان النصوص في حق المسلم يدل على عموم الثواب وفي حق الكافر على عموم العذاب ولا عجب من
فضل الله وكرمه ان يعطيهم الثواب الجميل والاجر الجزيل ويدخلهم في رحمته كيف يشاء بل يمكن ان
يقال ان الله لقادر على ان ينزلهم منزلة الملائكة بحسن اعمالهم وبركة طاعاتهم فيدخلهم الجنة
كما ان ملكا نزل منزلة الجن الكافر بسبب عصيانه كابليس عليه اللعنة لقوله تعالى ابى واستكبر
وكان اي صار من الكافرين على ما عليه جمهور المفسرين ولقوله وكان من الجن ففسق عن امر ربه
فصار من الكافرين قال شمس الائمة الكرماني والصحيح في الجن ان المطيع منهم يثاب كما ان العاصي
منهم يعاقب وقد جرى بين الامامين ابي حنيفة ومالك رح في المسجد الحرام مناظرة فيه فقال مالك
ثوابهم السلامة عن العذاب متمسكا بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم وقال ابو حنيفة
الكرامة بالجنة وحكم الثقلين واحد وهذا اظهر عدم التوقف والله اعلم وكل ما اخبر الله تعالى به
في الكتاب المبين من الحور العين في الجنة والقصور فيها والسرر ومن الاشجار كالسدرة
المنتهى وطوبى وغيرهما والاطعمة والاشربة وغير ذلك من انواع النعمات والمشتهيات
المفصلة في الكتاب والحديث لاهل الجنة في الجنة حق لقوله تعالى اولئك المقربون في جنات النعيم
الى قوله على سرر موضونة متكئين عليها متقابلين يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب واباريق
وكاس من معين الى قوله وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
الى قوله في سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة الآية ولقوله عم
ان في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم يسمع الخلائق مثلها يقلن نحن الخالدات
فلا نبيد ونحن الناعمات فلا نبؤس ونحن الراضيات فلا نسخط طوبى لمن كان لنا وكنا له
ولقوله عم ان للمؤمن في الجنة لخيمة من لؤلؤة واحدة مجوفة طولها ستون ميلا في كل زاوية منها
للمؤمن اهل لا يراهم الآخرون الحديث ولقوله عم ان اهل الجنة يتراءون اهل الغرف
من فوقهم كما يتراءون الكوكب الدري الغابر في الافق من المشرق والمغرب الحديث ولقوله عم
ان في الجنة شجرة الا وساقها من ذهب ولقوله عم حين ذكر له سدرة المنتهى يسير الراكب
في ظل الفنن منها مائة سنة او يستظل بظلها مائة راكب ولقوله عم ان اهل الجنة ياكلون
فيها ويشربون ويتفلون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يمتخطون قالوا فما حال الطعام
قال عم جشاء ورشح كرشح المسك الحديث وكل ما اخبر الله تعالى به من عذاب اهل النار من الزقوم
اي العذاب الحاصل من اكل الزقوم وهي شجرة خبيثة مرة كريهة الطعم والرائحة يكره اهل
النار تناولها ومن شرب الحميم وهو ماء حار يصبون بصبه على رؤسهم وشربه ومن
العذاب مع السلاسل لانهم يقادون بها ومع الاغلال لانهم يقيدون بها وبالسعير لانهم
يحرقون فيها وغير ذلك من انواع العقوبات حق لقوله تعالى ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون
من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم ولقوله تعالى
انا اعتدنا للكافرين سلاسل واغلالا وسعيرا ونحو ذلك من ذكر الجحيم وتصلية جحيم ولقوله عم ان
الحميم ليصب على رؤسهم فينفذ الحميم حتى يخلص الى جوفه فيسلت ما في جوفه حتى يمرق من قدميه ثم يعاد
كما كان ولقوله عم في قوله عز وجل ويسقى من ماء صديد يتجرعه يقرب اليه فيكرهه فاذا ادني منه

شوى

شوى وجهه ووقعت فروة رأسه فاذا شربه قطع امعاءه حتى يخرج من دبره لقوله تعالى وسقوا ماء حميما
فقطع امعاءهم ويقول جل وعلا وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه ولقوله عم
لو ان قطرة من الزقوم قطرت في دار الدنيا لافسدت على اهل الارض معايشهم فكيف بمن
كان طعامه ولانه كل واحد مما ذكر في حق الفريقين امر ممكن لا يأباه العقل فيجب ان يصدق
به المصدق خلافا للباطنية لانهم يردون النصوص عن ظواهرها زعما منهم انها ليست على ظاهرها
بل لها معان باطنة لا يعلمها الا المعلم وانت خبير بان قصدهم من ذلك ليس الا نفي الشريعة
بالكلية وتكذيب النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة ورجوعهم عن الطريق الواضح الحق سموا
بالملاحدة وخلافا للفلاسفة فان الجنة والنار والثواب والعقاب عندهم من قبيل
اللذات والآلام العقلية لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقولون به الا لاميون وذلك
لان النفوس ابدية بالاتفاق لكنهم اختلفوا في انها ازلية كما ذهب اليه افلاطون واتباعه
او حادثة على ما ذهب اليه ارسطو وتابعوه وعليه جمهور المسلمين ايضا وبالجملة انها لا تفنى
بعد الموت وخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها ومتضررة بادراكاتها وذلك سعادتها
وثوابها وجنتها على قدر تفاوت درجاتها واعمالها الصالحة واختلاف احوالها المرضية
او متالمة بفقد كمالاتها ومتضررة بفساد اعتقاداتها وذلك شقاوتها وعقابها ونارها
على حسب تفاوت احوالها الردية وانما لم تكن متنبهة لهذه الاحوال في الدنيا لانهماكها في العلائق
والعوائق كاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وتحقيق ذلك
ان فوات كمالات النفس اما ان يكون لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كالامور
الموجودة المضادة للكمالات وهي اعني الامور الموجودة اما راسخة او غير راسخة فالاقسام
ثلثة وكل واحد منها اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فيصير الاقسام ستة
فالنفس التي يفوتها الكمالات بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا المسماة بالنفس
الساذجة فهي لا تعذب بسبب تفويتها اياها اصلا وهذه النفس عندنا كغير المكلفين
كالصبيان والمجانين والتي يفوتها بحسب مضاد راسخ والقوة النظرية كالجهل المركب الذي
كان صورة للنفس لا يفارقها كالكفر والكفرة فتعذب دايما لان النفس الذي لا تفنى
بعد الموت وصفة الجهل لا يفارقها فتتالم بعد المفارقة دايما وهذه النفس كالكافر عندنا
والتي يفوتها بحسب مضاد غير راسخ والقوة النظرية كاعتقادات العوام والمقلدة والتي
فقدتها بحسب مضاد راسخ في القوة العملية كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة والتي
فقدتها بحسب مضاد غير راسخ في تلك القوة ايضا كالاخلاق والملكات الردية الغير المستحكمة
فاحوالها متفاوتة في العذاب كما وكيفا قلة وكثرة وشدة وضعفا لان الاعتقادات
والاخلاق والملكات مطلقا تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه
فتختلف العذاب ايضا في الكم والكيف بحسب اختلافها لكن عاقبة امرها الخلاص واللذات
الروحانية لانها اي الاعتقادات والاخلاق والملكات مطلقا انما حصلت للنفس بالنسبة
الى البدن وكسبها لمحبتها اياه فيزول بالموت وخراب البدن لانها هيئات مستفادة
من الافعال والانفعال التي تزول بعد الموت فتنسى بطول العهد بالبدن وتزول بالتدريج
فينقطع عقوبتها وهذه النفس كالمؤمن الفاسق عندنا وبالجملة ان كل ما ورد في لسان
الشرع من تفاصيل الجنة والنار واهلهما ومن الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك
من السمعيات فهي مجازات وعبارات عندهم عن تفاصيل الاحوال المذكورة للنفس
من السعادة واللذات والآلام والتدريج في دركات الشقاوة الى درجات السعادة فهم لا يثبتون

المعاد الجسماني والجنة والنار والثواب والعقاب وآلامها المحسوسة المحققة ويصرفون الآيات الواردة
فيها عن ظواهرها التي هي من ضرورات الدين فيلزمهم تكذيب النبي عم وهو كفر والحاد كما اشار
اليه بقوله والعدول عن ظواهر النصوص من الكتاب على ما هو المتعارف الى معان
يدعيها اهل الباطن وهم الباطنية المسماة بالملاحدة والفلاسفة من غير ضرورة إلحاد
صارفة عن ارادة الظاهر الحاد وعدول عن الحق تعمدا واتصاف بالكفر اختيارا
لانه تكذيب النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة وهذا قريب مما يقال ان من النصوص
ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب النبي عم بخلاف البعض كالمتشابهات
فان قلت قد صرح بعض المحققين بان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات
خفية الى دقايق ونكت تنكشف على ارباب الكشف واهل السلوك فهل يكون
عدولا عن الظواهر قلت مرادهم ان في الآيات معان ودقايق بعضها ظاهر يعرفها
اهل الظاهر بعد النظر والتأمل وبعضها خفي لا يعرفها الا اهل الكشف واليقين بحيث
يمكن التطبيق بينهما بدون الالحاد والكفر فهو عين كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص
عطف على والعدول اي عدم قبول الاحكام الدال عليها النصوص القطعية من الآيات
والاحاديث كخلق الجنة والنار وحشر الاجساد مثلا واستحلال اي اعتقاد حقية
المعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي صغيرة كانت او كبيرة واليأس سبب المعصية
من الله اي من رحمته وفضله وكرمه والامن بسبب الطاعة منه اي من الله اي من سخط الله
او عذابه وتصديق الكاهن بما يخبره من الغيب وهو الذي يخبر عن الامور المستورة عن الناس
بانها ستكون اولا ويدعي معرفة الاسرار وعلم المغيبات اما بزعم منه ان له مصاحبا من الجن
يلقي اليه احوال المغيبات او انه يدركها بفهمه من غير استعانة بكلام الغير والمنجم ان ادعى
العلم بامور آتية فهو كالكاهن كما قال النبي عم ما انزل الله من السماء بركة الا اصبح فريق
من الناس بها كافرين ينزل الله الغيث فيقولون بكوكب كذا وكذا او لان العلم بالغيب امر
تفرد به علام الغيوب ولا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه تعالى او بالهام او بارشاد او الاستدلال
بالامارات لو امكن ولهذا اجمع فقهاء الامة على ان قول القائل عند رؤية السحاب يكون
مطرا معتقدا انه يعلم الغيب بدون علامة كفر خبر عن رد النصوص مع ما عطف عليه اما
رد النصوص فلانه تكذيب صريح لله ورسوله فيما جاء به من عند ربه واما الاستحلال فلان كلها
من حكم الله بحرمته قطعا اذا لم يرض به عبد يكون عاصيا لحكم ربه اما جهلا منه بربه الحكيم واما
جهلا من ربه العليم بذلك الامر فايا ما كان فهو كفر واما اليأس فلقوله تعالى لا ييأس من
روح الله الا القوم الكافرون ولا تقنطوا من رحمة الله واما الامن فلقوله تعالى
لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون اي الكافرون واعترض عليه بانه
يلزم منه ان يكون المعتزلة باسرهم كفارا لانهم جازمون بكون العاصي المصر التايب
في النار فهو آيس من الله وبكون المطيع في الجنة وهو آمن منه وقد عرفت انهما كفر
واجيب بانه على تقدير عصيانه لا ييأس من ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير طاعته لا يأمن من ان يخذله الله فيرتكب المعاصي فلا ييأس ولا يأمن
من الله اقول فيه بحث لان العاصي الذي ارتكب كبيرة طول عمره مع رجاء التوفيق
التوبة ومات قبل حصول التوفيق فالمعتزلة فيه وما اعتقادهم في حقه فان
قالوا انه يجوز ان يغفر الله له ويعفو عنه فهو رجوع عن مذهبهم وان قالوا انه لا يجوز العفو
والمغفرة بل يعذب في النار ابدا كما هو مذهبهم العدل فهو الآيس وكذا في المطيع الذي مات

على الطاعة

على الطاعة اذ جواز العذاب خلاف مذهبهم والجزم بالثواب كما هو مذهب العدل عندهم عين الامن
من مكر الله فيلزم الكفر او الرجوع قطعا وكذا الكلام في المعتزلي الذي ارتكب كبيرة بدون
يأس من توفيق التوبة فمات قبل التوبة فان المعتزلي الآخر ان جوز في حقه العفو
والمغفرة فهو الرجوع وان لم يجوزه رعاية لمذهبه فهو الكفر وبهذا ظهر فساد ما قال
بعض المحققين لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس لان الاعتقاد
باستحقاقه النار والجزم بانه يعذب ابدا في النار على ما هو مذهبهم فهو عين اليأس من
رحمة الله الكريم كما في تخلف العفو عن مرتكب الكبيرة واما ان تصديق الكاهن كفر
فلقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول او اتى امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل الله
على محمد عم ولا شك في ان من كان بريئا مما انزل على النبي عم فقد كفر نعوذ بالله
من ذلك وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحديث من باب التغليظ ولئن سلم
فانه خبر واحد وهو مع وجود جميع شرائطه لا يفيد الا الظن وهو غير مفيد في الاعتقاديات
اللهم الا ان يقال تصديق الكاهن بما يقوله بمعنى الاعتقاد انه عالم الغيب فيكون ما
يقوله البتة كفر وهو ثابت بالادلة القطعية فيكون الحديث من مؤيدات الادلة
القطعية وقد وقع في عبارة الفقهاء ان من شك في ايمانه فهو كافر ومن شبه الله
سبحانه وتعالى بالجسمانيات في ماهياتها واجزائها ولوازمها فهو كافر ومن شبهه تعالى وتقدس
بالجوهر فقد كفر ولو قال خداى تع در حق من همه نيكوئى كرده است بدي از منست كافر
شود ولو قال لغيره از خداى نمى ترسي قال لا ان كان هذا في حال الظلم يكفر وان لم يكن
في حال الظلم بل في حال الطاعة لا يكفر فلو قال ارى الله في الجنة يكفر ولو قال في الجنة لا يكفر
ولو قال بجنبك ومن ضبط الحمار سوار يكفر ولو قال يعلم الله اني اذكرك دائما بالدعاء فقد
اختلفوا في كفره واستخفاف الشريعة واستهانة المعصية وشد الزنار ورمي المصحف
في القاذورات كفر لانها من امارات التكذيب وكذا تمنى ان لا يكون نبي من
الانبياء على قصد الاستخفاف او العداوة كفر ومن قال الايمان والكفر واحد فهو كافر
ومن قال لا ادري صفة الايمان فهو كافر ولو قال اليهودي للمسلم صف دينك فقال لا ادري
حكمه حكم المرتدين ومن وصف الله بصفة لا يليق بذاته او سخر باسم من اسمائه او بامر من
اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر ومن قرأ آية من القرآن على وجه الهزل او في
وقت ضرب الدف او ضرب القضيب يكفر ومن استحل وطي امرأته الحائض يكفر وعن
محمد انه لا يكفر وهو الصحيح وكذا لو استحل اللواطة بها لا يكفر على الاصح ولو قال لها انت اوجبت
الحرمة على انه يكفر ومن قال عند شرب الخمر او الزنا او اكل الطعام الحرام باسم الله او صلى
لغير القبلة عمدا او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق تلك الجهة القبلة وان
كان له طهارة ومن تلفظ بكلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا يكفر وكذا لو ضحك على وجه
من تكلم بالكفر وكذا من جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا الوامر رجلا ان يكفر او عزم على ان يأمره بكفر
ومن افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها فهو كافر وغير ذلك من الفروع المذكورة في
كتب الفقه اعلم ان المسئلة اذا كان فيها وجوه توجب الكفر ووجه واحد يمنع التكفير
فعلى المفتي ان يميل على الوجه الذي يمنع التكفير ثم ان كانت نية القائل ذلك الوجه
فهو مسلم وان كانت الوجه الذي يوجب الكفر لا ينفعه حمل المفتي كلامه على الوجه الآخر الذي
لا يوجب الكفر بل يؤمر بالتوبة والرجوع عن ذلك وتجديد النكاح بعد الاسلام واعادة الحج

لا تكفير اهل القبلة

ان كان قد حج والله اعلم ولا يجوز تكفير احد من اهل القبلة على ما روى الحاكم في المنتقى عن ابي حنيفة
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وروى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره يعني ان من اعترف
بنبوة نبينا عم وصدقه في جميع ما علم مجيئه به من عند الله بالضرورة سواء كان مخطئا
او مصيبا واعتقاده عن دليل او تقليد لا يجوز تكفيره وعليه اكثر الفقهاء فاعلم ان
القوم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين من الاعتقاديات كحدوث العالم
وحشر الاجساد والعلم بالجزئيات ونحو ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات
وقدم الكلام وخلق الاعمال وعموم الارادة وجواز الرؤية وما اشبه ذلك مما لا نزاع
ان الحق فيه واحد هل يكفر المخالف من الحق في هذه الاصول مع كونه معتقدا لحدوث العالم
وحشر الاجساد وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين ام لا واما فلا نزاع في كفر اهل
القبلة الذي واظب على الطاعات الى آخر عمره باعتقاد قدم العالم ونفي حشر الاجساد
ونحو ذلك كصدور شيء من موجبات الكفر كالقاء المصحف في القاذورات مثلا و
لكن ذهب الاشعري واكثر اصحابنا الى انه اي الاعتقاد بقدم العالم مثلا ليس بكفر وهو
اختيار الامام الرازي وبه يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة احد من اهل القبلة الا

تحقيق

الخطابية لاستحلالهم الكذب وبعض اصحابنا قال بكفر المخالفين في هذه الاصول ايضا
وقدماء المعتزلة قالوا بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وبكفر المجبرة و
قال الجبائي منهم ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك
فهو كافر ومنهم من بلغ غاية الحماقة والجهالة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز
الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه تعالى وارادته ومشيته وبجواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ونحن نكفر من يكفرنا ومن لا فلا والمجسمة قد كفروا
كل من خالفهم والمحكمة من الخوارج عليهم ما يستحقون كفروا عليا رض وعثمان واكثر الصحابة
رض ومرتكب الكبيرة ايضا والازارقة منهم كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله
بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وانت خبير بان من يستحق النار
ويخلد فيها الناجي ان اهل القبلة لا يجوز تكفيره ان في المسائل التي يختلف فيها اهل القبلة
ككون البارئ تعالى مرئيا في الآخرة عالما بعلم موجدا لافعال العباد الاختيارية غير متحيز
ولا في جهة وكون العالم قديما او حادثا ونحوها لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم باسلامه
فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان الخطا فيها لا يكون قادحا في حقيقة الاسلام
وان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل كيف وقد اخبر النبي عم
بايمانه واسلامه فقال من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي
له ذمة الله وذمة رسوله الحديث وقال الشيخ الاشعري في اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء وضلل بعضهم بعضا وتبرا
بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهو مذهب
عليه اكثر الماتريدية بهذا ولكن الاشكال في التوفيق بين القول بعدم جواز تكفير احد
من اهل القبلة وبين القول من قال بخلق القرآن فهو كافر كما ورد في الحديث الصحيح

اشكال

والقول من استحال الرؤية فهو كافر والقول بان من سب الشيخين او لعنهما فهو كافر
وذلك لان قدم القرآن وجواز الرؤية وعدم السب ليست من ضروريات الاسلام
حتى يكون مخالفها من اهل القبلة كافرا وفيه بحث اما اولا فلان المخلوق يجوز ان
يكون بمعنى المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اذا افتراه ومن يكون من ضروريات الدين

فيكون

فيكون القول به كفرا بلا نزاع واما ثانيا فلان الاشكال انما يلزم ان لو كان القايل بالكفر وبعدمه
واحدا واما اذا كان القايل به غير من يقول بعدمه فلا لان كلا منهما يقول بقوله ويدل ما استدل
به الآخر على قوله ومراده واما ثالثا فلان القايل بحدوث القرآن مثلا لم يبق بعد
التكلم على كونه من اهل القبلة لخروجه به عنهم فالكافر لا يكون من اهل القبلة والله اعلم بحقيقة
الحال واليه الامر في الحال والمآل ولا يبلغ ولي درجة الانبياء اي مرتبتهم ومقامهم في

لا تبلغ ولي درجة الانبياء

الكمال والشرف بالتقرب عند الله لقوله عم والله ما طلعت الشمس من مطلعها ولا
غربت من مغربها بعد النبيين على احد افضل من ابي بكر وهذا الحديث يقتضي بظاهره
ان ابا بكر افضل من كل من اي من كل احد ممن هو ليس بنبي ودون يعني يكون او في
من كل من كان نبيا بدلالة قوله بعد النبيين والانبياء افضل من ابي بكر كما هم افضل من
غيره وهو افضل من كل ولي غير نبي فالانبياء افضل من كل ولي لا نبوة له لان الافضل من
الافضل من الشيء افضل من ذلك الشيء فما نقل عن بعض المتصوفة من ان الولاية
افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين
عنده والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى رعايته لتبليغ احكامه اياهم
الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لعدم تحقق النبوة بدون الولاية لتبين نبيئي لا ان
النبوة كما تنبئ عن الانباء والتبليغ كذلك تنبئ عن البعثة من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة
للجانبين فتضمنت النبوة قرب الولاية والكرامة وقرب الانباء والتبليغ كليهما
لا محالة فيكون مرتبتها افضل واكمل من مرتبة الولاية المحضة وهذا معنى قولهم النبي ع كامل
مكمل والولي كامل فحسب فكان الاول افضل نعم ان التردد قد وقع في ان نبوة النبي عم
افضل ام ولايته فبعضهم قال الاول لما ان في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين و
القيام بمصالح الامة في الدارين مع شرف مشاهدة الملك والوحي وبعضهم بالثاني
لما ان في الولاية معنى التقرب والاختصاص الذي لا يكون في النبوة كذلك فما وقع في كلام
بعض العرفاء من ان الولاية افضل من النبوة لا يصح على اطلاقه بل لا بد من التقييد بان
ولاية النبي عم افضل من نبوته وذلك لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت
بخلاف الولاية فانها لا تعلق لها بوقت دون وقت بل يدوم سلطانها الى قيام الساعة
بخلاف النبوة لانه قد ختمت بمحمد عم من حيث الظاهر وهو الانباء لا من حيث الباطن
وهو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق الى يوم القيمة وما حكي عن بعض الكرامية من جواز
افضل الولي على النبي وبلوغه درجة اعلى من درجة النبي عم مستدلين بان موسى عم امر
بالتعلم عن الخضر مع انه ولي لا نبي والمعلم افضل من المتعلم كفر وضلال لمخالفته اجماع المسلمين
والخضر نبي لا ولي فقط ويجوز ان يكون بعض النبي افضل من بعض ولان النبي مع ماله من
الشرف والفضائل معصوم عن المعاصي مامون عن خوف سوء العاقبة بحكم النصوص
الناطقة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لصلاح العالم ونظام امر المعاش بين
الى غير ذلك من الكمالات التي قد عدمها بخلاف الولي واما ما قال اهل الاباحة والالحاد
من ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي
بل يخرج من دائرة التكليف بالكلية بحيث لا يضره ذنب ولا يدخله في النار بارتكاب
الكبيرة وان كانت كفرا فافراط في الكفر وهدم اساس الشريعة وغاية في الالحاد
والزندقة لعموم بقاء الخطابات لكل المكلفين الا ترى ان اكمل الناس بل الموجودات
في المحبة والاخلاص وصفاء القلب والانجلاء واتمهم في الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق

في ملاحظة جناب الحق وهم الانبياء سيما حبيب الله محمد ع م مع ان التكاليف لم يسقط عنهم بل هي تم
واكمل في حقهم حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل والاولى كما روي عن بعض الاولياء
انه استغنى الله عن التكاليف وسائر انواع الاعتقاد في ظواهر العبادات فان الله الكريم
اجاب دعاه بان يسلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان في علو الرتبة
على ما كان او المحمول على انه ربما يحصل لكمال الانجذاب والاستغراق في ملاحظة جناب
الحق فيذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تاثم بذلك لانه ح يخرج من خلقة التكليف
فيكون في حكم غير المكلف كالنائم مثلا وذلك لعجزه عن مراعات الامرين وملاحظة الجانبين
فربما يبال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر والا كيف يهرب العارف
بالله وصفاته عن العبادة له ويفر عن الطاعة ويطلب الهبوط من اوج الكمال الى حضيض
النقصان من معارج الملك الى منازل الحيوان فقوله ع م اذا احب الله العبد لم يضره ذنب
معناه انه تع قد عصمه من الذنب فلم يلحقه ضررها والله اعلم ولما اتفق جمهور المسلمين على ان
الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة وهم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة ولا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة واشتهر الخلاف بينهم في
افضليتهم على بني آدم شرع المص في بيان ما هو الحق منه فقال وخواص بني آدم وهم المرسلون
للتبليغ افضل واشرف من جملة الملائكة اي من خواصهم وعوامهم اعني رسلهم وغير رسلهم
ورسلهم من يجيء بالوحي الى الرسل لقوله تع جاعل الملائكة رسلا ولقوله تع انه لقول رسول كريم
وعوامهم غيرهم مثل خواصهم الملائكة العلوية وعوامهم الملائكة السفلية الكاتبة على الاخر
وانت تعلم ان هذا انما يكون حين خواص بني آدم وهم الرسل الذين فضلهم الله تع على من سواهم
خلافا للمعتزلة ومن تابعهم في هذه المسئلة لنا قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا الآية
فان الله امر الملائكة بالسجود لآدم والمتبادر الى الذهن سجود الادنى للافضل لان عكسه خلاف
الحكمة ظاهرا ولا شك في ان هذا السجود سجود تعظيم وتكريم لا سجود تحية وزيادة بدليل
قوله تع حكاية عن اللعين ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين فعلم انه سجود تكريم وتعظيم لا غير وقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها الآية وجه التمسك
هو ان الله تع علم آدم الاسماء ثم آدم انبأ الملائكة باسمائها ما علمه الله المعلم من المخاطبين
بدليل قوله تع ثم انبأهم الآية والعالم المعلم افضل من غير العالم المتعلم بدليل قوله تع هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل
عمران على العالمين وقد خص اي خرج من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون
آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين هم الملائكة اذ لا مخصص لاسم العالمين
ولا جهة لتعبيرها بالكثير من المخلوقات وعوام بني آدم عطف على خواص بني آدم من قبيل وضع المظهر
موضع المضمر اي غير رسل بني آدم من الاتقياء الزهاد والعباد افضل من عوام الملائكة
اي من غير رسلهم لان للبشر عوايق عن العبادات والطاعات الغلبية والعملية كالشهوة والغضب
وساير الحاجات الضرورية الشاغلة لاوقاتها المانعة عن تحصيل الكمالات وليس للملائكة شيء من ذلك
ولا شك ان المواظبة على العبادات واكتساب الكمالات العلمية والعملية على الصوارف
والموانع عنها ادخل في الاخلاص وافضل في استحقاق الثواب فيكون عوامهم افضل من عوامهم اذ
لا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لقوله ع م افضل العبادات
احمزها اي اشقها واتعبها على البدن فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها وخواص الملائكة هذا عطف
على عوام بني آدم يعني رسلهم افضل من عوام بني آدم يعني غير رسلهم من الاتقياء والعباد وغيرهم وفيه

بحث

ق

بحث لان تفضيل الرسل من بني آدم على الملائكة مطلقا انما هو شرف الطاعة والعبادة مع وجود
الصوارف والموانع وهي موجودة في الاتقياء الغير الرسل فلا جهة لتفضيلهم على الاتقياء
الغير الرسل فلا بد من تقييد قوله من عوام بني آدم بغير الاتقياء فتقدير الكلام ان خواص
الملائكة افضل من تارك الطاعة من بني آدم اذ جهة التفضيل العبادة والطاعة فاذا لم
جواب
يوجد لم يوجد الفضيلة ويمكن ان يقال لا نسلم ان سبب التفضيل العبادة فقط لم لا يجوز ان
يكون للرسالة ايضا دخل فيه فمن يمنعه فعليه البيان وذهب المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر الباقلاني منا والفلاسفة الى تفضيل الملائكة علينا وتمسكوا بوجوه
عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الملائكة ارواح مجردة في ذواتها متعلقة
عقلية
بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة المادة وما يتعلق بها من الشهوة والغضب اللذين
هما مبدا الشرور والقبائح بخلاف النفوس الانسانية ومنها انهم متصفون بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير خروج من القوة اليه على سبيل التدريج مطلعون على اسرار
الغيب ماضيها وآتيها من غير شوائب جهل واحتمال غلط ومنها انهم قادرون على
الافعال العجيبة الشاقة كاحداث السحب والزلازل ونحو ذلك والبشر ليس كذلك
جواب
والجواب عن هذه الوجوه الثلثة انها مبنية على القواعد الفلسفية ونحن لا نسلمها
على ان في العبادة مع الشواغل والصوارف والانغماس في ظلمات المادة زيادة نوع
وفضيلة في الحالي عنها وان القدرة على الافعال الشاقة القوية العجيبة باذن الله لا يدل على
انها فوق المعجزات الصادرة من الانبياء وليس سندنا بالعكس لا يدل على الافضلية
فان قلت فالقدرة على الفعل العجيب ان كان باذن الله لو لم يكن جهة الفضيلة لزم ان
لا يكون النبي افضل من غيره لان ظهور الخوارق على يده باذن الله وهو ليس جهة للتفضيل
على ما ذكرتم قلنا فضيلة النبي ع م ليست بظهور الخوارق الذي هو باذن الله بل بمعنى
اعطاه الله اياه وفضله على العالمين ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب وعلومهم اكثر
واكمل لكونهم نورانيين روحانيين طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس انسهم بذكر الله
وفرحهم بعبادة الله ولانهم اكثر اعمارا منا لان اعمارنا في جنب اعمارهم كالعدم فيكون
عباداتهم اكثر من عباداتنا فيكونون افضل منا لقوله ع م افضل العباد من طال عمره و
حسن عمله ولانهم يشاهدون في اللوح المحفوظ ما هو المنقوش فيه من الكائنات والاسرار
والمغيبات بخلاف البشر والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم بل اعمال البشر
وعلومهم مطلقا افضل واكثر ثوابا لجهات آخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك كما مر ولقوله ع م لعائشة انما اجرك على قدر تعبك واما النقلية فمنها قوله
تع ولله يسجد من في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فان الله خصصهم بالتواضع والانقياد وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر
وفيه اشارة الى ان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لغيرهم ومنها قوله تع ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم
بالقرب الشرفي اذ المكاني محال بالاتفاق وبالتواضع والمداومة على التسبيح والطاعة
ومنها قوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته
مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور كلها اساس كل فضيلة
الخيرات واصولها والجواب ان ما يدل عليه هذه الآيات فضيلتهم وكمالاتهم لا افضليتهم

بينهما على الانبياء على انها معارضة لقوله تع في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وبقوله ام
حكاية عن الله تع انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله تع عنده
ومنها قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك الآية وجه
التمسك لان مثل هذا الكلام انما يقال في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع فهو انما
يحسن اذا كان الملك افضل منه كما ان عالم الغيب افضل منه فكانه قال لا اثبت لنفسي
مرتبة فوق مرتبة البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ما ادعاه ساير البشر من
الانبياء لانفسهم وهو النبوة والجواب انا لا نسلم انه في معرض التواضع بل انما يقال
ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تع والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون بيانا انه ليس له قوة ولا قدرة على انزال العذاب
كما كان للملك حيث قلب بلاد قوم لوط باحد جناحيه باذن الله تع فالاية دلت
على ان الملائكة اقدم واقوى باقدار الله فاين حديث الافضلية التي هي الكثرة الثواب
ومنها قوله تع ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة كونهما ملكين
يعني ان الله تع نهيكما عن اكل الشجرة حتى لا تكونا ملكين فالمقصود بقصوركما عن درجة
الملك لا بلوغكما اليها فكلا منها حتى تحصل لهما شرف الملائكة ودرجتهم فقبلا منه واقدما
عليه فوقع ما وقع والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتلبيس منه وتحسل ان ما تمنيا بد
انه في الملك في حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة انما تحصل لهما باكل الشجرة ولو سلم
فغاية التفضيل على آدم قبل النبوة واما بعدها فلا لستما على ساير الانبياء ومنها قوله تع
علمه شديد القوى يعني جبرئيل عم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
بطريق التبليغ وانما التعليم من الله ومنها قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن مقام العبودية ولا من هو ارفع منه درجة
كقولك لا اقدر على هذا ولا من هو ارفع مني في القوة اذ القياس في مثل هذا التركيب
الترقي من الادنى الى الاعلى بشهادة علماء البيان ونحو الكوفاء باساليب الكلام وعليه
قوله تع ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب لك زمانا ومودة
فثبت ان الملائكة افضل من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح حتى
كفروا بادعائهم فيه مع النبوة الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولد
بلا اب ولانه ابرا الاكمه والابرص ويحيي الموتى ونحو ذلك فرد الله عليهم ان المسيح
لا يستنكف ولا يترفع عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى الذي جعلتموه علامة
الالوهية وهو الولادة بلا اب والقدرة على الافعال العجيبة التي لا يقدر عليها
المسيح وهو الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ايضا ويقدرون على افعال لا يقدر عليها
المسيح فاذا لم يستنكفوا عن العبودية والمسيح ادنى وليس في ذلك شيء من الافضلية التي نحن
بصددها الا يرى ان قولك هذا العالم لا يستنكف من خدمة الوزير ولا من خدمة السلطان
يفيد ان السلطان اعظم واكمل من الوزير في بعض الاشياء كالسلطنة ونفاذ الامر
واما انه يفيد ان السلطان اعظم من الوزير في العلم والفقه فلا فثبت ان القوة والبطش
وعدم الولادة بسبب الاب لا يدل على افضلية الملك من البشر فيما نحن فيه وهو
كثرة الثواب التي تحصل بسبب زيادة الخشوع والعبودية بكثرة عظم الموانع عن الطاعة
ولو سلم جميع ذلك يلزم منه ان يكون الملائكة افضل من المسيح ولكن لا يلزم منه ان يكون
كل واحد منهم افضل منه سيما ان يكون افضل من كل نبي سيما من نبينا محمد عم وكلامنا فيه والله اعلم

فالميثاق

ميثاق

فالميثاق وهو التوثيق بعهد او يمين او غير ذلك من موكدات القول والمراد به ههنا العهد الذي
اخذه الله في الازل من آدم ومن ذريته حق ثابت لقوله تع واذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا الآية هذا
ميثاق عام يدخل فيه اليهود والنصارى وغيرهم لا خاص كما في قوله تع واذ اخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور الآية لانه ميثاق خاص لليهود وذلك ان موسى عم جاءهم بالتورية
فقيل بالالواح فرادا ما فيها من التكاليف الصعبة فثقلت عليهم فابوا قبولها فامر الله جبرئيل
بقلع الطور فقلعه من اصله ورفعه وظلله فوقهم وقال لهم موسى عم قبلوا والا القي عليكم فقبلوا
والميثاق الذي نحن فيه عام ومعنى الآية هو ان الله اخذ الميثاق من ذرية آدم حين اخرجهم
من ظهر آدم في صورة النمل البيض فالمراد من ظهورهم ظهر آدم وبذريتهم ذريته نفسه لكن
الغالب اخراج الذراري من اصلاب اولاده نسلا بعد نسل فغلب اخراج ذرية اولاده
على اخراج ذريته نفسه فقيل من ظهورهم ولم يقل من ظهر آدم وذريته ويؤكد ما قلنا قوله عم
حين سئل عن معنى الآية ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه بعد ما اهبط الى الارض فاستخرج
منه ذرية كامثال الذر نثرهم بين يديه وجعلهم على هيئة الرجال والنساء يعني في عقولهم
فقال جعلت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية كذلك
فقال جعلت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون ثم قال الست بربكم قالوا بلى فاخذ عليهم
الميثاق والعهد على ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وقبلوا ذلك سمعا وطاعة
ثم اعلم ان المص غير اسلوب كلامه فقال ونؤمن باللوح ولم يقل اللوح والقلم حق اشارة
الى ان جميع ما سبق ايضا نؤمن به فمن اضل به فقد ضل اي نؤمن ايضا باللوح المحفوظ و
نصدق بانه ثابت متحقق فيه كاين وما كان لقوله تع بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب والكتاب في اللوح فكل امر كاين وما كان في اللوح ولقوله عم
ان الله خلق لوحا محفوظا من درة بيضاء دفتاه من ياقوتة حمراء كتابه نور وقلمه نور وعرضه
ما بين السماء والارض ينظر الله فيه كل يوم ثلثماية وستين نظرة منها يخلق ومنها يرزق
ويحيي ويميت ويفعل ما يشاء وهذا معنى قوله كل يوم هو في شان والقلم اي نؤمن به
ايضا وبجميع ما قدر رقم اي قدر وكتب في الازل من الحيوة والممات والرزق والنعم والالم
ونحو ذلك مما كان ومما كاين ومما سيكون لقوله تع ن والقلم وما يسطرون الآية قيل
في تفسيره ان الله خلق القلم اولا كما قال النبي عم اول ما خلق الله القلم وهو فوق
السماء السابعة وكان طوله ما بين السماء والارض فنظر اليه نظرة هيبة فانشق بنصفين
فقال له اكتب قال يا رب ما اكتب قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم ثم قال له اجر فقال بما
اجري قال بما كان وما هو كاين الى الابد فكتب وثبت الامر وهذا معنى قوله وجف القلم بما هو كاين
اي تم الامر وثبت الحكم بحيث لا يتبدل ولا يتغير بعده وقيل معناه يمحو الله ما يشاء من المكتوب
على اللوح سوى اربعة اشياء الاجل والرزق والسعادة والشقاوة وهو معنى قوله يمحو الله
ما يشاء ويثبت وجف القلم عبارة عن تغيير هذه الامور الاربعة فان قيل قد ورد في
الاحاديث بان الطاعات تزيد العمر والمعاصي تنقصه فما وجه الاستثناء قلنا الاجل مقدر
في الازل بجميع ما يزيده وما ينقصه فلا يتبدل ولا يتغير كما قال عم سأله ابو خزامة فقال قلت يا رسول الله
ارايت رقي نسترقي بها ودواء نتداوى بها وتقاة نتقيها هل يرد من قدر الله شيئا
قال هي من قدر الله وهو لا يرد ما قيل ان جفاف القلم بناء في يمحو الله ما يشاء ويثبت وكل
يوم هو في شان وان نؤمن ايضا بان ما اخطأ العبد اي الامر الذي تجاوز عن العبد ولم يصل اليه لم يكن

ذلك الامر في الازل ليصيبه اي يصيب العبد ويصل اليه لانه كان مقدرا في الازل انه ليخطيه ولا يصل اليه قطعا
وما اصابه اي الامر الذي وصل العبد لم يكن في الازل ليخطيه اي العبد وان يصل اليه لان في
العلم الازلي كان مقررا انه ليصيبه ولا يخطيه قطعا كقوله م واعلم ان ما اصابك لم يكن
ليخطيك وما اخطاك لم يكن ليصيبك وقوله م لا يبلغ العبد حقيقة الايمان حتى يعلم
ان ما اصابه لم يكن ليخطيه وما اخطاه لم يكن ليصيبه حاصله ان ما اصاب العبد من الخير والشر
فهو من الله لتقديره على هذا المنوال اعلم انه يجوز ان يكون العبد فاعل اخطا والضمير العايد
الى الموصول محذوف اي ما اخطاه العبد اياه لم يكن ليصيبه وهذه المسئلة اشارة الى الايمان
بالقدر ولا نرى اي نحن معاشر اهل الحق الخروج على الائمة بجر العساكر وتجريد البواتر و
اثارة الحروب والفتن وان جاروا اي الائمة وان كانوا جائرين ظالمين لقوله م
لا تخرجوا على ائمتكم وان جاروا ولقوله م الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها ولان شرط الامامة
هو الايمان فهو باق لما فرض من ان القطعي لا يخرج منه بالمعصية والظلم ولانه يؤدي الى الفتنة
العظيمة التي قلما يمكن السلامة عنها فمن قال بجوازه فقد كفر ذكر في الخزانة والفصول فاهل
البغي الخارجون على الامام الحق بغير حق بيانه ان المسلمين اذا اجتمعوا على امام وصاروا امنين
به فخرج طائفة من المؤمنين فان كان خروجهم عليه لظلم ظلمهم فليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك
الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام عليهم لان فيه اعانة للظلم ولا ان
يعينوا تلك الطائفة ايضا على الامام لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام وهو غير جائز
وان لم يكن خروجهم عليه لظلم ظلمهم ولكن ادعوا الحق والولاية فقالوا الحق معنا فهم اهل البغي
فعلى رسه ومن تبعه من اهل العدل وحضهم مع اتباعه من اهل البغي فعلى كل من يقوى على القتال
ان ينصر امام المسلمين على هؤلاء الخارجين ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر للخبر المشهور
فيه ولقول مالك لانه قال انه مشروع في السفر دون الحضر نقل عن الكرخي ان من انكر المسح على
الخف يخشى عليه الكفر لان الاثار التي جاءت فيه في منزلة التواتر وان كان الاصل الاحاد
او سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال رسول الله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما
وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضه عن رسول الله انه ارخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم
يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما وروي عن الحسن البصري انه قال ادركت سبعين
نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين وقال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاء فيه مثل ضوء الشمس
وسئل عن السنة والجماعة فقال من السنة تفضيل الشيخين وحب الختنين ونرى المسح على
الخفين ولم نفسر الله طرفة عين وكل من انكر ذلك من الصحابة فقد رجع عنه ونقل ان انس بن
مالك سئل عن السنة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين وبالجملة
ان من لا يرى المسح على الخفين يخاف عليه الكفر ولكن لا شك انه من اهل البدعة والضلال كالرافضة
ونؤمن بالكرام الكاتبين وهم الملائكة الذين وكلوا على الخلق يمينا وشمالا يكتبون
اعمالهم الحسنة والسيئة لقوله تع ان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون
خلافا للجهمية لانهم قالوا لا حاجة اليهم لان الله تع يعلم ما يسرون وما يعلنون ورد بان
هذا ليس للعلم بالكتابة بل لاظهار الحجة على العباد ونؤمن ايضا بان ملك الموت اسمه
عزرائيل وقبضه اي قبض ملك الموت ارواح العالمين من الحيوانات لقوله تع قل يتوفيكم
ملك الموت الذي وكل بكم وقوله تع اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا اي ملك الموت
واعوانه فيه ايضا خلاف الجهمية لانهم انكروا التسليط ملك الموت على قبض الارواح لان
المميت هو الله والجواب انه تع اجرى نقبض الكره على ايدي من يشاء من عباده وهو لا ينافي المميتية اعلم

ان

ان تغيير القلوب اشارة الى ان ما بين المسئلتين مؤمن بهما فمن انكرهما فقد استحق ما استحق بخلاف
المسئلتين السابقتين ونؤمن ايضا بان اعداء الله يسألون الرجوع الى الدنيا بعد
الموت ليكونوا مطيعين ولا يكون لهم ذلك لقوله تع فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون و
قوله تع ان لنا كرة فنكون من المؤمنين ونؤمن ايضا بانهم لو ردوا لعادوا الى الكفر لقوله تع
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ونرى الصلوة اي نحن نجوزها خلف كل بر وفاجر خلافا للروافض
عليهم ما يستحق لقوله م صلوا خلف كل بر وفاجر ولان جمهور علماء المسلمين جوزوا الصلوة
خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع مع الكراهة والمنع المنقول عن بعض السلف محمول عليها
الا ترى ان المعتزلة يجوزونها خلف الفاسق مع انه عندهم ليس بمؤمن مع ان شرط الامامة عندهم
عدم الكفر والفاسق ليس بكافر وان لم يكن مؤمنا ايضا عندهم نعم ان ما نال بالاقتداء بالبر
لا ينال بالاقتداء الفاجر لقوله م من صلى خلف عالم تقي كانما صلى خلف نبي من الانبياء
ونرى الصلوة على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان لقوله م لا تدعوا الصلوة على من
مات من اهل القبلة وللاجماع المنعقد على جوازها عليه كما عرفت هذا كله اذا لم يؤد الفسق
الى حد الكفر والا فلا اعلم ان الغرض من ايراد تلك المسائل الفقهية في الكتب الكلامية
التنبيه على التمييز بها ايضا بين اهل الحق وبين اهل البدعة كالمعتزلة والروافض في دعاء
الاحياء جمع حي للاموات جمع ميت وفي صدقتهم عنهم عن الاموات نفع للاموات
لقوله م اهدوا امواتكم بالهدايا قالوا يا رسول الله ما الهدية قال الدعاء والصدقة وقوله م
ان الحي اذا تصدق عن الميت ودعا له بعث الله الى الميت ذلك على طبق من نور وقوله م
ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه
اي قبل شفاعتهم في حقه وقوله م الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب
وقوله م ان العالم والمتعلم اذا قرا على قرية فان الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك
القرية اربعين يوما ونحو ذلك من الاحاديث الصحاح الواردة في نفع الدعاء للاموات
سيما في صلوة الجنازة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا كل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
مجزي بعمله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والجواب ان الكسب اعم من المباشرة او
بالنيابة فالكل كسبه وهو اي الله يجيب الدعوات ويقبلها ويقضي الحاجات ونوكدها
وهذه مسئلة براسها لكن جيء بها نوع تاكيد لما قبلها لقوله تع ادعوني استجب لكم وقوله تع
اجيب دعوة الداع اذا دعان وقوله تع ينجيكم منها ومن كل كرب ولقوله م يستجاب
للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل وقوله م ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا
رفع يديه اليه ان يردهما صفرا هذا اذا كان الدعاء من حضور قلب وخلوص طوية
وصدق نية لقوله م ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة وقوله م واعلموا ان الله
لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه اعلم ان المشايخ اختلفوا في استجابة دعاء الكافر
فالجمهور منعوه لقوله تع وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفيه بحث لان دعاءهم في الضلال
لا يدل على عدم قبوليته لجواز ان يستجاب ويرد ضلالهم هذا والا دعاءهم لا اساس
له لعدم معرفتهم المدعو عن الرب لوصفه بما لا يليق به فلا يليق بمثل هذا الدعاء ان لا
يستجاب من مثلهم واما ما روي في الحديث ان دعوة المظلوم يستجاب وان كان
كافرا فانما محمول على كفران النعمة واما يبنيه على علو مرتبة المظلوم حيث لا يرد دعاؤه
في حق الظالم وابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي واتباعهم قالوا باستجابة دعاء
الكافر متمسكين بقوله تع حكاية عن ابليس عليه ما يستحق رب انظرني اي امهلني فقال الله

اجابة لدعائه انك من المنظرين وهذا المختار عند الشريعة وقال ذو الهيتمي وكل ما اخبر به النبي عم من اشراط
الساعة وعلاماتها من خروج الدجال من خلة بين الشام والعراق وهو ابن يهودي
اسمه الصياد ولد في زمن النبي عم بالمدينة حطفته صاعقة والقته في اليم والآن في جزيرة
من جزاير الشام وقال صاحب العرايس يسمى بذلك لتمويهه على الناس وتدليسه يقال
دجل اذا موه ولبس الحق بالباطل قال النبي عم يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون
يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم عم
فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه عيسى عم لذاب
حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته ثم يمكث عيسى عم في الناس سبع
سنين ليس بين اثنين عداوة اصلا وقال عم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة
امر اكبر من الدجال وقال عم ما من نبي الا انذر قومه للاعور الكذاب وقال عم الدجال
يخرج من ارض بالمشرق يقال له خراسان يتبعه اقوام الحديث وقال عم يتبع الدجال من
امتي سبعون الفا عليهم التيجان اي الطيالسة الخضر وقال عم من ادرك منكم فليقرا
عليه فواتح سورة الكهف فانه جوازكم اي ملاذكم وسبب امانكم من فتنته وغير ذلك من
الاحاديث الصحاح الدالة على خروجه واخباثته وخروج دابة الارض على الناس ضحى ورد
في الحديث ان طولها ستون ذراعا لا يدركها الطالب ولا يفوتها الهارب معها
عصا موسى عم وخاتم سليمان عم رأسها كرأس الثور وعينها كعين الخنزير واذنها كاذن
الفيل وصدرها كصدر الاسد ولونها كلون نمر وخاصرتها كخاصرة هرة وذنبها كذنب
كبش وقوائمها كقوائم بعير وبين كل مفصل اثنا عشر ذراعا وقيل انها على صورة طير وقيل
على صورة الحمار وقيل على صورة الابل ومن خروج ياجوج وماجوج وهو بعد خروج الدجال
ونزول عيسى عم وهم قبيلتان من اولاد يافث بن نوح عم وقيل جمع كثير من ولد آدم وحصرهم
غير معلومة وقيل ياجوج من ولد الترك وماجوج من ولد الجبل وقيل احتلم آدم فامتزجت
نطفته بالتراب فخلقوا منها وهم عشر بني آدم لا يموت رجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر
من صلبه يحملون السلاح منهم من طوله خمسون ذراعا ومنهم من هو في غاية القصر ومنهم من
يلتحف باذنه ويفترش بالاخرى يخرجون الى قوم صالحين ويهلكونهم ويخربون بيوتهم وزروعهم
واما الآن فهم وراء السد في المشرق جعله ذو القرنين يحفرونه كل يوم حتى اذا كادوا
يرون شعاع الشمس قال الذي هو عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فرجعوا فيعيده الله
كما كان ثم يحفرونه غدا فيحفرونه الى هذه الغاية ويقول القايل كما قال فرجعوا هكذا الى ان
قال القايل ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون
مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس في حصونهم وعيسى عم
مع اتباعه في الطور ولا يقدرون على الاتيان بمكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله
عليهم نغفا في رقابهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا يلقيهم في البحر وقيل في النهبل ثم يرسل مطرا
ليغسل الارض ويستوقد المسلمون من قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين و
من نزول عيسى عم لقوله عم والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما
عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقوله عم كيف انتم اذا نزل ابن مريم
فيكم وامامكم منكم وقوله عم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء الشرقي دمشق الحديث
اعلم ان اكثر هذه الاحاديث التي نقلناها دالة على خروج الدجال ونزول عم غير مخصوص بذا
بذاك او ذاك بهذا ومن طلوع الشمس من مغربها لقوله عم ان اول الآيات خروجا طلوع

نزول عيسى عم

الشمس

الشمس من مغربها وخروج الدجال الحديث وقوله عم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب ثم قوله عم
ارجعي حيث جئت فتطلع من مغربها وقوله عم حين تذاكر حذيفة بن اسيد الغفاري مع
الاصحاب الساعة ان الساعة لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدابة
والطلوع وياجوج وماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم قيل انها نار الحجاز تصير
فتسوق الخلق من جميع الجوانب الارض الى بيت المقدس وبالجملة فالاحاديث الصحيحة في هذا
الباب كثيرة رواها العدول والثقات مسطورة في كتب الحديث ولا يمتنع حملها على
ظواهرها لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وقد اخبر بها المخبر الصادق يقينا فالعدول
عنها ليس الا الالحاد والتكذيب والكف مجرور معطوف على خروج الدجال اي ما اخبر به كف اللسان عن طعن الصحابة
النبي من المنع وكف اللسان عن طعن الصحابة والقدح فيهم حق لانهم قد انعقد على
علو شانهم الاجماع وشهد به تلك الآيات الصراح والاخبار الصحيح مما يوهم بظاهره الطعن
فيهم يجب حمله على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن
شهد بدرا واحدا وحديبية وغير ذلك كيف وقد امر النبي عم بتعظيمهم وكف اللسان عنهم
الطعن فيهم حيث قال عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم الله الله في اصحابي الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه وقال عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم الى غير ذلك من الاخبار الصحاح الواردة في مناقبهم سيما في مناقب
الصحابة الاربعة والحسن والحسين ولان الله اخبر عن عظم شانهم في عدة مواضع
من كتابه المجيد نحو قوله تع والسابقون السابقون وقوله تع والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم و
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
ونحو ذلك فمن سبهم كالروافض وغلاتهم ممن لا دين لهم بناء على حكايات ومفتريات لم تكن
في القرن الاول والثاني والثالث يكفر ان كان مخالفا للادلة القطعية كقذف
عائشة بالزنا مثلا والا فيفسق وينسب الى البدعة والمشهور من السلف والعلماء الصالحين
عدم جواز اللعن على من ظلم على اهل البيت كمعاوية ومن تابعه بناء على ان البغي والخروج
على الامام لا يوجب الكفر ولانه وكونه من اهل القبلة وقد عرفت ان اللعن على اهلها ليس
بجائز هذا اذا لم يرد الخروج عليه حقا والا فيلعن واما يزيد بن معاوية فقد ظلم ظلما يزيد
لا مجال للاخفاء ولا اشتباه على الآراء اذ يكاد يشهد به الجماد والنجاد ويبكي له الارض
والسماء لكن العلماء احسن ظنهم باصحاب الرسول وتحاشوا الى الاعلان الى علي كما هو شعار
الروافض لم يجوزوا اللعن عليه ولا على الحجاج على ان النهي قد ورد عن لعن اهل القبلة
وما نقل من ان النبي عم يلعن على بعض اهل القبلة فلعله لحكمة يعلمها هو دون غيره وبعض المحققين
من الشافعية جوز اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين والخبر ان الامر بقتله
والمباشرة به او غيرهما ان رضي بقتله واستحله فقد كفر فيستحق اللعن بالاتفاق وما يزيد
على ذلك لقوله تع الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا
وهم بالآخرة هم كافرون وان لم يستحله فلا يكفر لانه وان ظلم ظلما صريحا لكنه لا يخرج
من اهل القبلة لان المعصية بغير الاستحلال لا يكون كفرا فلا يخرج منهم والله اعلم انه كان كافرا لكنه

بجوز انه تاب بعد ذلك وآمن بالله ورسوله وان الايمان بعد الكفر والتوبة بعد المعصية سبب الرحمة لا سبب
اللعن والطرد الا يرى ان من اقام على الكفر والزندقة ثم تاب وآمن بالله فقد يقبل منه
ويستحق الثواب والاجر الجميل لا العقاب والعذاب الاليم فعند وجود هذه الاحتمالات
لا معنى للجرأة باللعن على الاطلاق اللهم اجعلنا في زمرة الصالحين لا في جملة الظالمين
والفاسقين وفي الشهادة للعشرة المبشرة بالجنة حق خبر عن كل ما اخبر به النبي ع م
وقد عرفت حقيته بكل من دليل السمع واما حقية الشهادة فلقوله تع لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وهم الصحابة الاربع المشهور وطلحة وزبير و
عبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة الجراح والرضوان
عنهم عبارة عن كونهم في الجنة بل وفي زيادة ولقوله ع م ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في
الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة الجراح في الجنة
وكذا نشهد ان فاطمة في الجنة والحسن في الجنة والحسين في الجنة سيد شباب اهل
الجنة وايضا لا نذكر الصحابة الا بالخير ونرجو لهم الرحمة اكثر مما نرجو لسائر المؤمنين
وكذا نشهد ان المؤمنين اهل الجنة والكافرين اهل النار ولا نجزم باحد ممن
سوى العشرة المبشرة وفاطمة والحسن والحسين من المؤمنين الغير الانبياء انه في الجنة
او في النار وكل مؤمن بعد موته اي كل من مات على ايمان فهو مؤمن حقيقة لتحقق
الايمان فيه بعد موته لا انه مؤمن مجازا اي باعتبار ما كان بناء على ان الايمان
هو التصديق وهو لا يتصور من غير الحي وانما قلنا انه مؤمن حقيقة لان الشرع لم يجعل
الموت منافيا للايمان كما لم يجعل النوم منافيا له فمن خرج من الدنيا بالايمان فهو بعد
موته مؤمن حقيقة كما هو مؤمن في حال نومه بعد ما كان مؤمنا في اول حياته شرية
بالنوم لتحقق الايمان فيه في هذه الحالة كما في حال الغفلة لعدم المنافاة بين النوم
والغفلة وبين الايمان وكذا الرسل والانبياء ع م يعني انهم كما كانوا رسلا وانبياء
حال حيوتهم فكذلك هم بعد وفاتهم رسل وانبياء حقيقة لا مجازا وذلك لان
المتصف بالنبوة والايمان حقيقة هو الروح وهو لا يتغير بالموت وخراب
البدن لما عرفت في بحث المعاد ومنه علم ان العالم عالم بعد موته والجاهل جاهل بعد
موته والفرق بين الرسول والنبي قد سبق في صدر الكتاب لكن قوله تع كل آمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله يدل على عدم الفرق لان الايمان بجميع الانبياء
واجب مع ان بعضهم ليس معه كتاب فينبغي ان لا يكون رسولا ولكن الله تع
سماهم رسولا اللهم الا ان يعبر عن الانبياء بالرسل اشارة الى عموم بعثهم ويجوز اطلاق
اسم الشيء ع هذا اشارة الى الخلاف في ان اسماء الله تع توقيفية ام لا اي اي
لفظ يجوز اطلاقه على الله تع واي لفظ لا يجوز اعلم ان كل ما ورد به الشرع يجوز اطلاقه
عليه تع من الاسماء والصفات يصح اطلاقه عليه بلا خلاف وكل ما ورد بالمنع لا يصح اطلاقه
عليه تع بلا خلاف ايضا وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن الشارع ولا منع عنه فعند اصحابنا
لا يجوز اطلاقه عليه تع وان لم يوهم ما يستحيل في حقه تع وعند المعتزلة والقاضي ابي بكر منا
يجوز ان لم يوهم ما لا يليق بذاته تع والا فلا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام على
ما هو المسطور في المطولات اذا تمهد هذا فنقول يجوز اطلاق اسم الشيء والموجود
بالعربية والفارسية للحق سبحانه لورود الاذن كقوله تع قل اي شيء اكبر شهادة

قل الله

قل الله وللاجماع على اطلاق الواجب والموجود ونحو ذلك عليه تع كما عرفت في بحث الصفات
ويجوز ايضا اطلاق اسم النور عليه تع بالعربية لقوله تع نور السموات و اسم الوجه بالعربية
لقوله تع الا وجهه والا وجه ربك و اسم اليد بالعربية لقوله تع يد الله فوق ايديهم ما
منعك ان تسجد لما خلقت بيدي و اسم العين بالعربية لقوله تع فاصنع باعيننا ولتصنع
على عيني و اسم الجنب بالعربية لقوله تع يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ونحو ذلك
من الاسماء العربية الواردة بها اذن الشرع كاليمين والاصابع والقدم لقوله تع السموات
مطويات بيمينه ولقوله ع م ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن و قوله تع
فيضع الجبار قدمه في النار فان قلت ما السر في جواز اطلاق الموجود والشيء عليه عربية
كانت او فارسية ولم يجز في لفظ النور والوجه ونحوهما فارسية مع ان الاذن الشرعي
بكل واحد منها ورد عربية قلت ان المعنى الذي وضع له لفظ الوجود مثلا المعبر عنه في
الفارسية بهستي يعني لا يعارضه شيء من ادلة العقل بامتناع اطلاقه عليه تع لا عربية ولا فارسية
بخلاف لفظ اليد مثلا فانه متشابه لم يظهر المراد منه ما هو في حقه فاطلاق معناه المعبر عنه
في الفارسية بدست عليه تع لا يجوز لوجود المعارض العقلي الدال على امتناعه واليه اشار بقوله
لا يجوز اطلاقها اي اسم النور والوجه واليد ونحو ذلك مما لا يليق اطلاقه على الله تع
بالفارسية من غير التاويل بما يليق بذاته لما مر من ان المعارض العقلي في اطلاقه بدون
التاويل فتاويل النور المنور والوجه الرضا او القبلية او الذات والعين
للحفظ والعون واليد القوة او النعمة والجنب الطاعة او العلم واليمين القدرة
الباهرة وانت تعلم ان اطلاق هذه الاسامي على الله كما لا يجوز بالفارسية بدون التاويل
كذلك لا يجوز بالعربية بدونه فالصواب ان يقال بالفارسية والعربية بغير تاويل اللهم
الا ان يراد ان الاطلاق بالعربية وقع صريحا وبالفارسية لم يقع ولم يوجد اذن
من الشارع فلا بد من اطلاق هذه الاسامي بالفارسية من التاويل وان كان مراد في جهة
المعنى من الاطلاق بالعربية ايضا وبعض الالفاظ يجوز اطلاقه على الله تع حال كونه مضافا
ولا يجوز الاطلاق بدون الاضافة كقوله تع رفيع الدرجات فانه يجوز بالاضافة ولا
يجوز بدون الاضافة وكذا قاضي الحاجات وتام الاجواب والحاجات وفارج الهم و
كاشف الغم وشديد العقاب فانه يجوز بالاضافات ولا يجوز بدونها فلا يقال
قاض وتام وفارج وكاشف وشديد لعدم ورود الاذن الشرعي بذلك
ولا يجوز اطلاق اسم المحجوب عليه لعدم الاذن من الشارع ولانه يوهم المغلوبية
وبعضهم جوزوا اطلاق لفظ المحتجب عليه تع لورود الاذن الشرعي بذلك
ولان معناه غير مدرك بالبصر وهو غير ممتنع على الله ومن الاسامي ما اي اسماء لا يجوز
اطلاقها عليه تع ولا اطلاق ضدها اي الاسماء كالساكن فانه لا يجوز ان يتصف
الباري تع بالسكون ولا بالحركة التي هي ضد السكون بناء على تفسيرها بالكونين
في انين في حيزين وبالكونين في انين في حيز واحد لاستلزامهما الحدوث المحال عليه تع
وكذلك اليقظان والنائم فانه لا يجوز ان يتصف باليقظة ولا بضدها الذي
هو النوم وكذا العاقل اي لا يجوز اطلاق اسم العاقل عليه تع ولا اسم ضده وهو
المجنون لعدم الاذن بذلك مع ما فيه من النقائص فان قلت هذا انما يصح ان لو
كان الاسم عين المسمى كما هو مذهبنا واما اذا كان غيره كما هو مذهب الغير فلم لا يجوز
اطلاق كل واحد من هذه الاسامي على الله تع بغير استحالة قلت لا يجوز لعدم الاذن من الشارع

علم ان الاسم وان لم يكن نفس المسمى الا انه دال عليه لان الوضع على ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام
الى المدلولات مثلا اذا قلنا زيد كاتب فالحكم راجع الى مدلول لفظ زيد وكاتب فمعناه
مدلول لفظ زيد متصف بالكتابة فاذا لا يجوز ان يقال الله ساكن لعدم اتصاف مدلول
لفظة الله بمعنى السكون نعم قد يرجع الحكم الى نفس الالفاظ بمعونة المقام نحو زيد مكتوب
او ثلاثي او معرب ونحو ذلك وبهذا يندفع ما قيل على هذا المذهب ان الاسم لو كان غير المسمى
لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة لمحمد عليه السلام بل لغيره وذلك لان
اسم محمد دال على مدلوله فمعناه ان مدلول لفظ محمد متصف بالرسالة لا غيره وكذا اي
كما ان الالفاظ السابقة لا يجوز اطلاقها على الله تع كذلك لا يجوز اطلاق اسم الدليل
على العالم ولا اسم الخارج عنه من العالم عليه اي على الله تع وكذا لا يجوز اطلاق اسم الغائب
عليه تع لعدم الاذن الشرعي فيه مع ما فيه من الفسادات التي قد عرفتها في بحث الواجب
ويجوز ان يقال انه اي الله غيب عن الخلق بمعنى لا يدركه الابصار ولا يشاهده لورود
الاذن من الشارع فيه كقوله تع يؤمنون بالغيب فان المراد بالغيب هو الله على ما قال بعض
المفسرين والله اعلم ولما كان نصب الامام واجبا على المسلمين عندنا وعند عامة المعتزلة
سمعا وعند الجاحظية والخياطية والكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة عقلا وسمعا معا وعند
بعضهم لا عقلا ولا سمعا وعليه الخوارج حيث قالوا انه من الجائزات لا من الواجبات وعند متقدمي
الملاحدة كالاسماعيلية وبعض الشيعة كالامامية وجب على الله تع لا على المسلمين لكن
وجوبه عند الاسماعيلية ليكون الامام معرفا لله وصفاته للناس لان المعلم عندهم في معرفة الله
واجب وعند الامامية ليكون حافظا لقوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان
شرع في بيان ما هو الحق فيه وان لم يكن هذا البحث من العقائد الدينية بل من الفروع
عندنا خلافا للروافض لكن المص ذكره ههنا تأسيا بمن قبله فقال فصل لا بد للمسلمين
من امام الامامة على رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص بحيث بحث الامامة
يجب اتباعه على كافة الامة وقولنا رياسة عامة احتراز عن الرئيس والقاضي ونحوهما
وقولنا لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا
واحدا واشارة الى ان التقوى والاجتهاد ونحو ذلك ليس بشرط لجواز الامامة بخلاف
النبوة لان التقوى والعصمة ونحو ذلك شرط فيها فلا يرد النقض بها على تعريف الامامة
وفيه ان الامامة تنعقد ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء من غير اشتراط عدد ولا
اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته كما تثبت
بالنص من الشارع ومن الامام السابق بالاجماع ولا بد ان يقوم الامام بتنفيذ احكامهم اي
احكام المسلمين كالمعاملات والمناكحات واخذ صدقاتهم وصرفها في مصارفها واظهار
شعار الشرع في الجمعات والاعياد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وقسمة الغنائم
واقامة حدودهم كاخذ حق مظلوم عن الظالم وقهر المتغلبة وقطع المنازعات الواقعة
بين العباد وذكر اقامة الحدود وبعد ذكر الاحكام تخصيص بعد تعميم لانها داخلة تحت الاحكام
الا انه ذكرها تعظيما لامرها وجلالة شأنها لان زجر الناس عن الفساد وقهر المتغلبة
عن المغلوب اهم المهمات في باب الدين فكانه امر غير الاحكام فذكرها بعدها وتجهيز جيوشهم
واتمام اسلحتهم وسد ثغورهم ونحو ذلك من الامور التي لا يقيمها احاد الامة لان اهم
مقاصد الامامة حفظ المخاصمات ولن يتم هذا بدون الرياسة العامة وبدون
وجوب كونه مطاعا وقال بعض المعتزلة وقوم من الخوارج ان نصب الامام ليس بواجب على الناس

نصب الامام

لا سمعا

لا سمعا ولا عقلا اذ في نصبه مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء لان في الاراء اختلاف الاهواء
وفي الطباع استنكافا عن تسلط الاكفاء فيميل النفوس الى العناد والاباء وكفاك شاهدا
ما تسمع من قصص خلافة الائمة السابقة والجواب ان مضارته ومفاسده بالنسبة
الى منافعه ومصالحه مما لا يعتد بكثرته بل يلحق بالعدم في قلته وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة
ومن تبعه من الخوارج لا يجب نصب الامام عند ظهور العدل لعدم الاحتياج اليه واما عند ظهور الظلم
فيجب وقال هشام الفوطي منهم واتباعه يجب عند ظهور العدل لاظهار شعار الشرع لا عند
ظهور الظلم لعدم الانقياد حينئذ فيؤدي الى الفتن ولنا على الوجوب على جميع المسلمين سمعا
اجماع الصحابة في الصدر الاول بعد وفات النبي عم حيث جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا
به عن دفن الرسول عم حتى قال ابو بكر ايها الناس الا ان محمدا قد مات وان رب محمد حي لا يموت
لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب الى القول
وقالوا صدقت ولننظر في هذا الامر واجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ولم يقل احد لا حاجة
الى الامام ولان في نصبه منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وذلك يكاد يلحق بالضروريات
بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان لان الاجتماع المؤدي الى صلاح
المعاش والمعاد لا يتم بدون السلطان وكفاك شاهدا ما تشاهده من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي
من الصلاح والسداد وقد يتمسك عليه بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وبقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان قلت ان مدة الخلافة
ثلثون سنة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد تم ذلك بخلافة علي رضه فكان الزمان
بعدهم خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلت الحديث بعد التسليم
انه متواتر او خبر مشهور يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وقلة المنازعة واجيب
بان الامام اعم من الخلافة فانقضاؤها اذ ورد لا يستلزم انقضاء دور الامامة وفيه انه اصطلاح
الشيعة ولم يقل به احد من اهل الحق ولهذا يقولون لخلافة الائمة الثلثة لا امامتهم فان
قلت لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة
قلت لانه يؤدي الى منازعات كثيرة ومخاصمات عظيمة كما نشاهد في زماننا فيختل
امر الدين والدنيا وفي نصب من ليس له الرياسة العامة وضبط الامور الدنيوية
كما ترى اختلال امر الدين وهو المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فيجب ان يكون صاحب سياسة
عامة وضبط لامور الدين والدنيا ليحصل الغرض منه ولما فرغ من بيان وجوب نصبه
شرع في بيان شرطه فقال وينبغي ان يكون الامام ظاهرا بين الخلائق في كل وقت ليتمكن
القيام بما نصب هو له وليرجع اليه القوم في مهماتهم ليحصل ما هو الغرض من نصبه لا ان يكون مختفيا
من اعين الناس خوفا من الاعداء ولا يكون منتظرا خروجه عند صلاح الزمان والامتلاء
بالعدل والاحسان وانحسام مواد الجور والطغيان وانهدام رسوم اهل الظلم والفساد واندراس
اطلال البغي والعناد خلافا للروافض فانهم قالوا الامام الحق بعد الرسول علي ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه
موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وهو مختف من الناس خوفا من اعدائه وسيظهر في وقت
فيملأ الارض عدلا وقسطا وتمسكوا بقوله عم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي

تواطأ اسمه اسمي وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص المهدي مني اجلى الجبهة يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رض قال ذكر رسول الله بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل
ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما
ملئت جورا وظلما وعن ام سلمة رض قالت سمعت رسول الله يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة
والجواب ان العلماء سلموا ان المهدي امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى
متى شاء نصرة لدينه لا محمد المخلوق المنتظر اليه على ما زعموا لان ذلك امر مستبعد جدا اذ لم يعهد
في هذه الامة ان يكون عمر شخص مثل عمر نوح او لقمان او خضر او الياس من غير دليل عليه ولا امارة
ولا اشارة على ان طول اعمار الامة بين الستين والسبعين على ما نطق به الحديث
ولان الاختفاء بهذا المقدار من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا اذ فائدته الا ان يظهر
ولا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ولان المقصود من الامام اقامة الشريعة
وحفظ النظام ودفع الظلم والفساد ونفعه مع هذا الاختفاء عبث بل اولى الازمنة بالخروج
واحراها بالظهور هو هذا الزمان لامتلاء الارض من الظلم والاعتساف فيتسارع الناس الى الانقياد
والاتباع معه حتى الصبيان والنسوان فضلا عن الرجال والابطال فعلم مما ذكرنا ان قوله لا مهدي الا
عيسى بن مريم محمول على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث
الصحاح كما قلنا انه هو مهدي منتظر ثم ينبغي ان يكون الامام مسلما اذ ما جعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا ولم يذكره المص لظهوره وان يكون حرا اذ العبد مشغول بخدمة المولى مستحقر
في اعين الناس وان يكون ذكرا لان الاناث ممنوعات عن الخروج من بيوتهن الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب ولانهن ناقصات العقل والدين ولا يقدرون على جر العساكر و
تنفيذ الحكام وان يكون بالغا عاقلا لان الصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور الدينية
والدنياوية فولايتهما ناقصة كولاية العبد والنساء فهذه الشروط مجمع عليها وان يكون
شجاعا قوي القلب لئلا يخشى من اقامة الحدود وضرب الرقاب ودفع مقاومة الخصوم بل
يقوى على الدفع عن حوزة الملة ويحفظ بيضة الاسلام بالثبات والمعارك واخذ حق المظلوم
من الظالم كما روي عن النبي ص انه وقف بعد انهزام المسلمين يوم حنين في الصف فقال
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولم يشترطها بعض العلماء لندرة اجتماعها في
الشخص ويكتفي بالاستقامة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى
الشجعان وان يكون قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله ع الائمة من قريش
والمراد الامامة الكبرى لا امامة الصلوة وقوله ع الولاة من قريش الحديث وقوله ع
قدموا قريشا ولا تقدموها وللاجماع الانصار يوم السقيفة على ان ابا بكر قال الامام من
قريش ولم ينكره احد وكان مجمعا عليه خلافا للخوارج واكثر المعتزلة فانهم لم يشترطوا كونه
قرشيا متمسكين بقوله ع اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع والجواب ان ذلك
فيمن جعله الامام اميرا على سرية او على ناحية جمعا بين الادلة او مبالغة في اتباع الامام وان
كان عبدا جابرا وقال الكعبي القرشي اولى بالامامة فان خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره
وقال بعض الراوندية انها بالوراثة لا غير واما التقوى والعدل للامام فهو شرط الكمال
اي شرط كمال الامامة لا شرط جوازها واذا كان كذلك فلا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج
عن طاعة الله والظلم على عباده لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور بين الائمة والامراء بعد
الخلفاء الراشدين ولم ينكر احد من السلف بل كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع و
الاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم وذلك لانهم يجوزون تقلد القضاء من السلطان الجائر

كما يجوزونه

كما يجوزونه من العادل لا من السلطان العادل فقط بالاجماع واما من الجائر فلان الصحابة يتقلدون الاعمال
من معاوية بعد ما اظهر الخلاف لعلي رض والحق مع علي وكذا من يزيد مع فسقه وجوره ولان التابعين
يتقلدون من الحجاج مع انه كان افسق اهل زمانه ثم ان الامام يستحق العزل بالفسق
ويكره العقد له وعند المعتزلة والخوارج التقوى شرط الجواز اي جواز الامامة وانعقاد
عقدها واذا فينعزل الامام به اي بالفسق والجور على العباد اذ به يخرج من الايمان عندهما وان
لم يدخل الكفر عند المعتزلة خلافا للخوارج فانه عندهم كافر كما عرفت ولن يجعل لغير المؤمنين على
المؤمنين سبيلا والجواب ما سبق من ان الفسق غير الكفر لا يخل بالايمان فان قلت اليس شرط
الامامة عندهم عدم الكفر لانهم يجوزون امامة الفاسق ويصلون بعده فيكون التقوى شرط
الكمال عندهم ايضا لا شرط الجواز قلت بل لكنه شرط الامامة الصغرى وهي امامة الصلوة
لا شرط الامامة الكبرى وهي الرياسة العامة وشرط جوازها عندهم التقوى فينعزل بالفسق
ومن الشافعي فيه روايتان احدهما يوافق مذهب المعتزلة وهي ان الامام والقاضي ينعزلان
بالفسق بناء على ان الفاسق ليس من اهل الولاية عنده لانه لا يضبط احوال نفسه فكيف
يضبط احوال غيره والاخرى موافقة لمذهبنا من وجه وهي ان الامام لا ينعزل بالفسق بخلاف
القاضي لان في عزل الامام ووجوب نصب غيره هيجان الفتن والمخاصمات لما فيه من الشوكة بخلاف
القاضي وذكر في الفصول ان كون القاضي عدلا ليس بشرط قال اصحابنا ان الفاسق يصلح ان يكون
قاضيا والعدالة شرط الاولوية في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر شرط الصحة التقليد ولو قلد
وهو عدل ثم فسق يستحق العزل ولكن لا ينعزل وبه اخذ عامة المشايخ واما اخذ القضاء بالرشوة
هل يصير قاضيا ام لا اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يصير قاضيا وان قضى لا ينفذ قضاؤه واذا
ارتشى في حكم لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وينفذ فيما لم يرتش كذا في المجتهدات وذكر في
تجديد المحيط قضاء القاضي فيما ارتشى وسجله باطل واما قضاياه بعد ذلك فالصحيح من المذهب عندنا
انها تنفذ وقال بعض مشايخنا ان قضاياه فيما ارتشى وفيما لم يرتش باطلة وبالقول الاول اخذ
شمس الائمة السرخسي وهو اختيار الخصاف ولا يشترط ان يكون الامام هاشميا اي من اولاد هاشم
بن عبد مناف كما اشترطه الشيعة نفيا لامامة الائمة الثلثة ابي بكر وعمر وعثمان فانهم ليسوا
هاشميين وان كانوا قرشيين ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس فانهم
بني هاشم وليسوا علويين والحجة عليهم اجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة مع انهم ليسوا
هاشميين ولا علويين وذلك لان هاشما هو ابو عبد المطلب وهو جد محمد لانه ع ابن عبد الله
ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن
غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار
ابن معد بن عدنان بن اد بن ادد بن الهميسع بن يعرب بن يشجب بن نابت بن قيدار
بن اسمعيل بن ابرهيم بن آزر بن تارخ بن ناحور بن ساروغ بن ارغو بن فالغ بن شالخ
بن ارفخشد بن سام بن نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس بن
يرد بن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيث بن آدم عليهم السلام فالعلوية والعباسية
من بني هاشم لان العباس وابا طالب هما ابنا عبد المطلب بن هاشم وابو بكر وعمر وعثمان
قرشيون لان قريشا اسم لبني نضر بن كنانة على ما عليه الجمهور وهم من اولاده وذلك لان
ابا بكر هو ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وقال شمس الائمة الكرماني
شارح الصحيح البخاري ان ابا بكر هو ابن عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد
بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي وعمر هو ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله

اسامی عدد اجداد حضرت
رسول الله ص

بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي وعثمان هو ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن
عبد شمس بن عبد مناف بن قصي فتعين انهم قرشيون لا هاشميون او يكون معصوما اي لا يشترط
كون الامام ذا عصمة وقد عرفت معناها اعلم ان هذا من معظم الخلافيات بيننا وبين المعتزلة والزيدية
والخوارج والامامية الاثني عشرية من الشيعة والاسماعلية وهم متقدموا الملاحدة القايلون
بوجوب نصب الامام على الله تعالى ويقال لهم الشيعة ايضا لانهم قالوا يكون الايمة سبعة فقط
وبعضهم قالوا بالتجاوز عنها فقال الايمة يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهم احتجوا
على وجوب اشتراطها بوجوه منها ان الامام مثل النبي في اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام
وحماية حوزة الاسلام والنبي معصوم فيجب ان يكون الامام ايضا معصوما والجواب ان النبي
مبعوث من الله تعالى معروف دعواته بالمعجزات الباهرة والايات الظاهرة الدالة على عصمته
من الكذب ومن ساير الامور المخلة بمرتبة النبوة بخلاف الامام فانه نصبه عباده لا سبيل لهم
الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فاين احدهما عن الاخر ومنها انه وجب الطاعة بالنص
والاجماع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل من وجب الطاعة وجب العصمة
فالامام وجب العصمة والجواب منع كلية الكبرى لان الطاعة لاولي الامر واجبة فيما لا يخالف
الشرع سواء كان معصوما او لا بل يكفي فيه الاسلام والعلم والعدالة ومن ثمة ما قيل انما
يجب العصمة لو كان وجوب طاعته لمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله وحكم رسوله فيكفي
فيه العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق ومنها ان غير المعصوم ظالم لان المعصية
ظلم اما على النفس او على الغير وكل ظالم ليس اهلا للامامة لقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين والمراد به عهد
الامامة والجواب انا لا نسلم ان من هو غير معصوم اي ليس له ملكة العصمة عن الذنوب ان
يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم لان الظلم ارتكاب
معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح بخلاف المعصية المطلقة فلا يكون كل عاص
ظالما فتعين ان كل من هو غير معصوم لا يلزم ان يكون عاصيا فضلا عن ان يكون ظالما واما قصة
ابراهيم فانه عم سال ان يكون ولده نبيا كما كان هو فاخبر الله ان الظالم لا يكون نبيا
ولان الظلم المطلق هو الكفر وكان من اولاده مومن وكافر فاخبر تعالى ان الكافر لا يكون
اهلا للامامة المسلمين والله اعلم وان الاجماع على امامة الايمة الثلثة على ان العصمة
ليست بشرط للامامة وان كانوا معصومين بمعنى انهم قد امنوا من صدور الذنب عنهم
وان كان لهم تمكن منها لما عرفت من ان العصمة لا تنافي القدرة على المعصية وحاصل الكل
هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامامة وان فلا حاجة الى الدليل على عدم
الاشتراط بل انما يحتاج اليه في الاشتراط او يكون افضل اي لا يشترط ايضا ان يكون الامام
افضل من اهل زمانه بان يكون عالما بجميع مسايل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة
خلافا للامامية لانهم قالوا ان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة القوانين
الشرعية وتنفيذ الاحكام الدينية وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء بل هو من الاذني
مسكة من العقل نقل عن الاشعري ان امامة المفضول لا ينعقد مع وجود الافضل لان
الافضل اقرب من انقياد الناس له والاجماع على متابعته والجواب منع القبح اذ ربما
يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الامامة واعرف باحكام الدين والمملكة وبعضه
ادعى لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة والتسكينة ولو سلم لكن لا نم
القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله الكريم على ان العلماء بعد الخلفاء الراشدين

اجمعوا

اجمعوا على انقياد بعض الايمة القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه وان عمر جعل الامامة شورى
بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعلي وهما افضل من غيرهما فلو وجب تعيين الافضل
للامامة لعينهما ولكن ان هذين الوجهين الاخيرين لا يقومان حجة على الرفضة فليتامل
واذا لم يكن الافضل منه شرطا للامامة فينعقد امامة المفضول لا قل علما وعملا مع قيام
الفاضل فيهما لما عرفت انفا خلافا للروافض فانهم اشترطوا كون الامام هاشميا
معصوما فاضلا وقد عرفت متمسكاتهم مع الاجوبة فلا حاجة الى الاعادة ولا يشترط
ايضا ان يكون صاحب معجزة عالما بالغيب وجميع الحرف والصنائع وطبايع الاشياء
وغايب ما في الارض والسماء كما اشترطها الغلاة ولا يجوز نصب الامامين مستقلين
في الطاعة لهما في عصر واحد للاجماع وذلك ان الانصار لما قالوا بعد النبي لابي بكر
منا امير ومنكم امير قال ابو بكر لا يصلح سيفان في غمد وفي رواية في عصر واحد فانقادوا
له وسلموا قوله بحيث لم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم ولان فيه انتشار الاحكام
منقادة فيقع الرعية في الشقاق وتختل امر المعاش والنظام خلافا لهم اي للروافض
جوزوا نصب الامامين المستقلين في زمان واحد احدهما صامت والاخر ناطق
وقال الكرامية يجوز نصبهما كما جاز امامة علي ومعاوية في زمان واحد والجواب ان
الظاهر والغالب عدم الاتفاق بين الامامين كما نشاهد في زماننا فلو جاز لثارت
الفتن واختل الغرض من نصبهما وامامة معاوية باطلة لان الحق كان لعلي واما ما قال
بعض المتاخرين منا ان البلاد اذا اتسعت بحيث لا يسع الواحد على تدبير امورها
من العدل والانصاف يجوز نصب الامامين فمحمول على الجواز بطريق النيابة اذ لا نزاع فيه
لعدم الاستقلال ثم اعلم ان النبي لم يعين الامامة لشخص من الاشخاص والى هذا اشار بقوله
وما نص اي ما عين ولم يصرح رسول الله على امامة احد من الصحابة بعده اه وهو مذهب
جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج وقال الحسن البصري نص على ابي بكر نصا خفيا وهو تقديمه
في الصلوة وقال بعض المحدثين نص عليه نصا ظنيا وهو قوله ايتوني بدواة وقرطاس
اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان وذهبت الروافض الى انه نص على علي ثم ورثها
عنه ابناه الحسن والحسين معا لا واحد منهما بعينه ثم وثم الى اخر اولاده والحق ما عليه
اهل الحق وهو عدم النص على احد اذ لو نص الرسول عم على ظاهر المراد في مثل هذا الامر
الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا بحضرة الجم الغفير لاشتهر اي هذا النص لتوفر الدواعي
عليه ونقله الموانع وتمسك الصحابة بالمنصوص عليه ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يتنازعوا	د ذ دا
في تعيين الامام حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ولم يقل الانصار منا امير ومنكم
ولم يتفرقوا فرقة لابي بكر وفرقة لعلي وفرقة للعباس ولم يقل عمر لابي عبيدة امدد
يدك ابايعك والعباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عم رسول الله ولا يختلف عليك اثنان والتالي باطل بالتواتر والملزوم كذلك
والقول بان الصحابة قد علموا النص في حق علي وكتموه لاغراض لهم كحب الرياسة والحقد
عليه لقتله اقاربهم وعشايرهم وحسدهم على ما له من الكمالات والفضايل وشدة
الاختصاص بالنبي وان عليا اعرض عن النص وعن المجادلة به تقية على نفسه وخوفا من
اعدائه وقلة وثوقه بقبول الجماعة اياه فمما لا يصدر عن ذي عند من له حظ من الايمان و
الانصاف لان الجماعة الذين رضي الله عنهم ورضوا عنهم واثرهم لصحبة رسوله ونصرة دينه
ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واحرصهم على بذل المجهود

و ذخايرهم وقتل عشايرهم واقاربهم في نصرة رسوله واظهار دينه واقامة شريعته وانقيادا مر
واتباع طريقته كيف يظن انهم خالفوا الرسول قبل ان يدفنوه واختاروا ترك العمل بموجب
امره في مثل هذا الامر الجليل ومتابعة الهوى وطي الدليل وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح
سيما بعلي انه رضي بالباطل وخالف الحق المنصوص عليه وكتمه خوفا على النفس واختار
دنياه على دينه وسلمه لمن لا يستحقه من شيخ بني تيم ضعيف الحال عديم المال سليم النفس قليل
الاتباع يسير الاشياع مع صلابته وسياسته في الدين وشدة شكيمته وكمال شجاعته
وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه حيث روي انه كان عنده من صناديد القريش
ورؤسائهم وساداتهم كالحسن والحسين والعباس وزبير الذي كان عديم النظير في الشجاعة
واكابر الصحابة سبعمائة كلهم يريدون امامته حاملون به على طلبها وروي ان زبيرا
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر والعباس انه قال له امدد يدك ابايعك وابا سفيان
رئيس مكة ورأس بني امية انه قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي نعني ابا بكر
والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وهذا دليل ساطع وبرهان قاطع على ان عدم قيامه
على طلب حقه ليس لخوفه وعدم قدرته عليه كيف وقد قام به حين خالفه المبطلون وقاتل من
نازعه فيه حتى فني الخلق الكثير الغفير مع ان الخصومة اذ ذاك اشد والطبايع للنزاع الى الذود
في اول الامر قلوب الناس ارق واتباعهم للحق احق واراؤهم من اجتناب الباطل اسهل وعقولهم
الى قبول الحق اميل وعهدهم بالنبي اقرب وجدهم في تنفيذ احكامه ارغب فمن ادعى النص في هذا
الامر الخطير فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار بمخالفتهم الحق وكتمانه سيما علي رضي الله
باتباعه الباطل ورضائه الفاسد فادعاء الروافض التواتر في هذا الباب قرنا بعد قرن
كذب صرف وافتراء محض اذ لم يشتهر بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عمن يوثق به
من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته
في امر الدين كيف ولم ينقل عنه في خطبته ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك بل حدث بعد
انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات
الفاسدة والافتراءات الصريحة ونعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة المروة في اصحاب
الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والزهد في المعتزلة والكذب في الروافض ومما
ما يؤكده اشد تاكيدا قول بعض الغلاة الملعونة منهم كالكاملية فانهم قالوا كفرت الصحابة
كلهم بترك بيعة علي وكفر علي بترك طلب حقه وكالغرابية قالوا ان محمدا بعلي اشبه من الغراب
بالغراب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد ويلعنون صاحب
الريش ويعنون به جبرئيل وكالذمية بفتح الذال المعجمة فان بعضهم قالوا ان عليا اله وقد بعث
محمدا الى قوم ليدعوهم اليه فدعاهم الى نفسه فيذمون دايما عليهم اللعنة وبعضهم قالوا انهما
الهان والخلاف في التقديم وكالسبابية فانهم قالوا الله علي وانه حي الآن وانما قتل
ابن ملجم شيطانا حين تصور بصورة علي وهو على السحاب والرعد صوته والبرق سوطه
وانه ينزل الى الارض فيملاها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد الصلوة والسلام عليك
يا امير المؤمنين قال الامام الرازي ومن العجايب ان الكاملين من علماء الرفضة لم يبلغوا
في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان اعلاهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي ع م
ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فنحن لا نقول سوى لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين على المفترين الذين كفروا وضلوا واضلوا عن سواء السبيل واذا عرفت هذا فاعلم ان الامام

الحق

الحق بعد الرسول ع م ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعند الشيعة علي ثم ابنه حسن ثم حسين ثم لنا وجوه الاول وهو العمدة
اجماع اهل الحل والعقد واليه اشار بقوله لكن الصحابة يعني ان النبي وان لم ينص بامامة احد
بعده لكن الصحابة اجمعوا على خلافة ابي بكر الصديق الذي صدق النبي ع م في نبوته من غير
لبث منه كما يدل عليه قصة الملاقة في الطريق ولهذه سمي بهذا كما صدقه في قصة المعراج
بلا تردد وذلك لان الانصار لما طلبوا الامامة وترددوا في اهلها وتوقفوا على ما
روي انهم قالوا منا امير ومنكم امير فردوا بان الائمة من قريش ثم قال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك وقال الزبير
لا ارضى بخلافة ابي بكر منعهم ابو بكر عن الخلافة مع انه كان شيخا ضعيفا قليل المال و
الاعوان ولم ينازعه علي ولم ينكر عليه احد من الصحابة بل كلهم اتفقوا على ان يكون اماما فكان
ذلك منهم اجماعا على امامته استدلالا على حقيقة امامته بامر الصلوة في مرضه ع م الذي
توفي فيه ووجه الاستدلال بها ان النبي استخلفه في الصلوة التي هي اساس الدين ولم
يعزله لما روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي ع م خلف احد من امته الا خلف ابي بكر
وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفره ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو
ابن عبيد عن ابيه انه لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه
فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي ع م بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم
يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفره
وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان
يوم الاثنين وهم صفوف الصلوة فكشف النبي ع م ستره الحجرة ينظر الينا وهو قايم كان
وجهه ع م ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا ننظره ع م من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه و
ظن ان النبي ع م خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى ع م الستره
وتوفي في يومه ودعوى العزل من مفتريات الروافض عليهم ما عليهم الا يرى ان ابا بكر لما قال
يا قوم اقيلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه لا نقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك
رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا فانه صريح في عدم العزل وروي انه لما بويع ابو بكر تخلف
علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر وارسل ابو بكر ابا عبيدة الجراح الى علي فاتاه
علي مع اصحابه فقال ابو بكر ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم
برايكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي
في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها احدا
غيري فانا اول من بايعه فقال علي رضه لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وساير المتخلفين
عن صحيح البخاري ان المهاجرين والانصار اجمعوا على ان الامامة لا تتجاوز عن الثلثة ابي بكر
وعلي وعباس وانهما لم ينازعا ابا بكر بل بايعاه وسلما الامر اليه فلو لم تكن خلافته على الحق
لنازعاه كما نازع علي رضه معاوية لان السكوت عن الحق مع امكان المنازعة لا يليق
بهما لانه مخل بالعصمة الواجبة للامامة عندكم لكن اللازم باطل والملزوم مثله فتعين ابو بكر
للامامة بالاتفاق الثالث ان الامامة لو كانت حق علي وغصبها ابو بكر ورضيت الصحابة
بذلك اتفقوا على نصرته دون نصرة الحق لكان خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر شر امة وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم الرابع ان عليا والصحابة
كلهم يقولون لابي بكر يا خليفة رسول الله فلو كان خلافته غير حق لما قالوا ذلك لان الله
مدحهم بقوله اولئك هم الصادقون والخصم قد قال ع م الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملوكا عضوضا

يعني الظالمين وكانت خلافة ابي بكر الصديق سنتين وثلثة اشهر وخلافة عمر تسع سنين وستة اشهر وخلافة
عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي ست سنين فتمت الخلافة التي هي ثلثون سنة بمدة
خلافة علي فعلم ان المدة التي كان ابو بكر فيها وتصرف في الامور العامة الدينية والدنياوية
مدة خلافة فابو بكر خليفة حق فمن كان بعد هذه الائمة الاربعة هم ملوك وامراء ولا
الخلفاء والمراد من الخلافة التي بينا مدتها الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة و
ميل عن المتابعة حتى لا يرد خلافة الخلفاء العباسية اعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها
وان كانت ظنيات لكن نصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها عند الاجماع
ربما يفيد اليقين ولو سلم لكن لها صلوح السندية للاجماع ثم ابو بكر الصديق مرض مرضه
الذي توفي فيه في جمادي الاخر سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد انقضاء خلافته سنتان
وثلثة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا
ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين
يؤمن الكافر ويتوب الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عمر بن الخطاب فان عدل
فذلك ظني به وان ترك فلكل امرئ ما اكتسب فلما كتب عثمان الصحيفة وختمها عرضها
على اجلة الصحابة وامرهم ان يبايعوا لمن فيها فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع الصحابة والى هذا اشار بقوله ثم على عمر اي
اجتمعت الصحابة على خلافة عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل واظهر الدين وقمع
الكفر والعاطل يعني ثبت خلافته باجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار استدلالا
بنص الامام الحق والنبي عم والى هذا اشار بقوله لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي
يعني ابا بكر وعمر هذا سند الاجماع لا ان امامتهما منصوص عليها فثبت امامتهما بالاجماع واذا
كان كذلك فلو انكر احد خلافتهما يكفر لخرقه حجية كونه من اهل القبلة بخلاف الاجماع وقيل لا يكفر
ثم عمر قام تسع سنين وستة اشهر بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الشرع واعلاء لواء
الاسلام وتنفيذ الاحكام وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء بحيث صار كالاعلام في الامصار
وطار كالامطار في الاقطار ثم استشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يدي
ابي لؤلؤة غلام مغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا
احق بهذا الامر من هؤلاء الذين توفي رسول الله راضيا عنهم فسمى عليا وعثمان والزبير و
طلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وجعل الخلافة شورى بينهم
فاجتمعوا بعد دفن عمر وفوض الامر جمعيتهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان بعد عدم قبول علي وبايعه بمحضر من الناس وبايعه سائر الناس ورضوا بامامته وانقادوا
لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان ذلك اجماعا منهم في حقه ايضا والى هذا اشار
بقوله ثم على ذي النورين يعني اجمع اهل الحل والعقد على امامة عثمان ذي النورين كما عرفت وانما
يقال له ذو النورين لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ثم
لما ماتت قال عم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها وانما قام في الخلافة اثني عشر سنة
بامر العدل والانصاف والرياسة وتنفيذ الاحكام والسياسة ثم خرج عليه اراذل و
اوباش من كل اوب ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم وغيرهم ممن يعتد به فقتلوه ظلما
وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين من الهجرة ثم جمع الصحابة الباقية من اهل الشورى
المبشرين بالجنة ومن غيرهم على علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله والتمسوا
منه قبول الخلافة فامتنع اولا عن ذلك حتى مضت ثلثة ايام اعطاء ما لقتل عثمان فلما شاعت

الفتن

الفتن ووقع الخوف على المهاجرين عاد واليه ثانيا فوضوا الخلافة اليه فقبلها حسما لمادة الفتنة
والضلال وبايعه جماعة منهم خزيمة بن ثابت واسامة بن زيد وابو الهيثم ومحمد بن مسلمة وعمار وابو
موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وطلحة والزبير وعبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص وغيرهم
من الصحابة وغيرهم الا ان بعضهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله
ابن عمر وغيرهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة والخروج بعد الحروب وهذا الاستعفاء
لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما عليهم من طاعته بل لما روي في هذا المعنى من الاحاديث
الصحاح على ما روى محمد بن مسلمة ان رسول الله عم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي
واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عم ستكون بعدي فتنة
القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عم
قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم يتمكنوا
بالقعود عن الحرب وبالجملة ان خلافته رضه كانت بالبيعة واتفاق اهل الحل
والعقد واجماعهم ولكن قول المصنف المرتضى بدون الكلمة على مع ذكرها في بيان امامة
باقي الائمة الثلثة يشعر بان خلافته ليس مجمع عليه وكذلك ما ذكره في خلافة ابي بكر
وعمر فلو انكر احد خلافتهما يكفر يشعر بان خلافة عثمان وعلي ليست مجمع عليها اجماعا
قطعيا فمنكر خلافتهما مبتدع لا كافر والحق انها بالاجماع ايضا لان اهل الحل والعقد اتفقوا
عليها وتابعوه ولما انه افضل اهل زمانه واولاهم بها وقال البعض المتكلمين خلافة
بالاجماع لخلافة الائمة الثلثة لانه انعقد الاجماع في زمان الشورى على انها لعثمان
او لعلي وهو اجماع على انها لو لم يكن لعثمان لكانت لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل
تعينت لعلي رضه بالاجماع وقال امام الحرمين لا يلتفت الى قول من قال لا اجماع على امامة
علي فان الصحابة لم يجحدوا خلافته بل اتفقوا على انها حق له وهي دارت الفتن والمحاربات بات
بينهم لامور اخر وخطاء في الاجتهاد ولما فرغ عن بيان كيفية خلافتهم على النسق
المذكور شرع في بيان افضلهم قال وعلى هذا على ترتيب خلافتهم وبانهم عن
الرسول عم ترتيبهم في الفضلية والكمال فقال اهل السنة واكثر قدماء المعتزلة افضل
الناس بعد الرسل ابو بكر وعمر وعثمان ثم علي وقال بعض اهل الحق بافضلية علي على عثمان
والبعض بالتوقف وقال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا
شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة رضة
لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهب
الشيعة وجمهور متاخري المعتزلة الى ان الامام الحق بعد الرسول والافضل بعد الانبياء
علي لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على افضلية ابي بكر ولو لم
يكن لهم دليل على ذلك لما اتفقوا عليه لان حسن الظن بهم يقتضي انهم قد عرفوه بدلائل و
امارات ولهذا اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب
فقوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى قال جمهور المفسرين
انها نزلت في حق ابي بكر وعليه العلماء فالمراد بالاتقى ابو بكر لقوله تع في حقه الاتقى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فلا يكون ذلك الاتقى علي رضه لكونه غير موصوف بهذه الصفة لانه
تربى في تربية النبي عم والعائد عم اياه وذلك نعمة تجزى واما ابو بكر فليس لاحد عنده
من نعمة تجزى اي نعمة الانفاق والغير والتربية فيكون الاتقى وكل من اتقى اكرم عند الله لقوله تع ان
اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم • واما السنة فقوله عم لابي الدرداء حين كان

يمشي امام ابي بكر المشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس وما غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
افضلية المذكور وقوله عم لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا
خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت
له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم ولكنه اخي وصاحبي ووزيري وقوله عم
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته عائشة وجهزني
بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عم اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر فيدخل في الخطاب علي رضه فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل
والمساوي بالاقتداء سيما عند الرخصة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر وعن عمرو بن العاص
قلت لرسول الله عم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم
من قال عمر وقال عليه عم لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة
وقال الا استحيي ممن يستحيي منه الملائكة يعني عثمان وقال عم يدخل عثمان الجنة بغير حساب
واما الاثر فعن ابن عمر رضه كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر وخشيت ان اقول ثم من يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل مسكين وعن
علي رضه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر
من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف
العراق مع شدة شوكتهم وقوتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب
المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم القويم البنيان الثابت الاركان
وافاضة العدل والاحسان وتقوية الضعفاء والفقراء واعراضه عن متاع الدنيا وفي ايام
عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الشرع والاسلام مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش
المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للرسول عم مرتين وكمال
الاستحياء الى غير ذلك من كمالاتهم وفضائلهم على ما ورد به الاخبار واحتجت الشيعة على ان
الامام الحق بعد الرسول علي وامامته منصوص عليها بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تع
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه
التمسك به هو ان المولى اما بمعنى المحب او الناصر كقوله تع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض اي
محبوه وناصروه او بمعنى المتصرف والاحق بالتصرف لامر على ما هو خاصة الامام كقوله عم السلطان
ولي من لا ولي له وقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بلا اذن وليها فنكاحها باطل والاول اعني كون الولي
بمعنى المحب والناصر غير مراد هنا لعموم النصرة والمحبة في حق كل مؤمن لقوله تع والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب لبعض وناصره وكلمة انما للحصر بشهادة النقل واستعمال الفصحاء
فيصير معنى الآية ناصر المؤمنين ومحبهم منحصر في الله ورسوله والشخص الموصوف باقام الصلوة
وايتاء الزكوة حال الركوع وهو غير مستقيم لان ناصر المؤمنين ليس منحصرا في المذكورين في الآية اذ جميع
الصحابة كانوا ناصرين لهم فتعين انه بمعنى المتصرف في امور المسلمين وهو الله تع ورسوله والمؤمن
الموصوف بما ذكر وذلك الموصوف علي لاجماع المفسرين على ان الآية نزلت في شانه حين اعطى
السائل خاتمه حال الركوع والمؤمن الموصوف المتصرف في الامة ليس الا الامام ولا متصرف سوى علي فثبت

انه

انه امام منصوص على امامته والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والاحق بذلك على ما هو خاصة
الامام بل هو بمعنى الناصر والولي والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله تع يا ايها الذين آمنوا لا
تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وذلك لان الحصر انما يكون باثبات
ما نفي عن الغير فقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية في مقابلة قوله تع يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء الآية ولا يتوهم المنهي عن اتخاذها ليس بمعنى التصرف والامامة
بل بمعنى النصرة والمحبة بالاتفاق فالولاية الثابتة لله ولرسوله وللمؤمنين الموصوفين انما هي الولاية
بمعنى النصرة والمحبة لا بمعنى التصرف والامامة تحقيقا للمقابلة على ان المناسب لما بعد الآية ايضا
وهو قوله تع ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون هو التولي بمعنى النصرة
والمحبة لظهور ان ذلك التولي هو تولي المحبة والنصرة لا الامامة فان قلت فكيف يصح حصر
النصرة في الله ورسوله والمؤمنين الموصوفين اعني عليا رضه وهي عامة اذ جميع الصحابة و
المؤمنون كانوا ناصرين بعضهم بعضا سواء كانوا موصوفين بما ذكر او لا قلت الوصف
بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم كما في بسم الله الرحمن الرحيم دون التقييد والتخصيص كما
في الرجل الطويل وح لا دلالة في الكلام على نفي النصرة عن غير علي ويجوز ان يكون اشارة الى
زيادة شرفهم اعني الموصوفين واستحقاقهم بان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وان
كان غيرهم بعضهم اولياء بعض فان قلت فاذا لم يكن الوصف للتخصيص المفيد ان المراد بالمؤمنين
علي فما وجه قوله تع وهم راكعون اذ التصدق حال الركوع لم يتحقق الا عن علي قلت انه
يحتمل ان يكون حالا عن ضمير يقيمون لا عن ضمير يؤتون وان يكون للعطف بمعنى انهم يركعون في
الصلوة فمعنى الآية على هذين الوجهين انما ناصركم الله ورسوله والمؤمنون الذين يقيمون
الصلوة راكعين او يركعون فيها لا الذين يقيمون الصلوة غير راكعين او لا يركعون فيها كاليهود
او بمعنى انهم خاضعون وعلى هذا الوجه يجوز ان يكون الواو للحال ايضا عن ضمير يؤتون تامل وقد
اجاب بعض المحققين عن اصل شبهتهم بان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى
جماعة مخصوصة في المؤمنين فبالضرورة يكون مخصصة بغيرهم لان الشخص لا يكون ناصرا
لنفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم الله ورسوله والبعض الآخر منكم وان الامام الرازي
حسن هذا الجواب وقال وعليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين وفيه بحث اذ
للقائل ان يقول بعد تسليم كون الولي بمعنى الناصر ان المراد في البعض الناصر علي رضه فقط لان
المؤمنين الموصوف بالمذكور في الآية ليس الا هو فيكون الناصر هو الله تع ورسوله وعليا لا غير
وكل من ليس بقائم لامور الدين والدنيا ليس بامام بالاتفاق فغير علي بعد الرسول ليس بامام وهو المطلوب
فلا يدفع هذا الجواب اصل الشبهة فكيف يستحق المدح والتحسين بل الجواب المستحسن ما ذكرناه
وعليه التعويل واجيب عنها ايضا بوجوه اخر منها ان ظاهر الآية يدل على ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي وولايته التصرف في امور المسلمين انما كانت بعد النبي
لا في حال حيوته وهو بين لا فيه تمحل فان قال انها في حال حياته عم فقد كابر وان صرف الولاية
المذكورة في الآية الى ما يكون في المستقبل دون الحال فلا يستقيم في حق الرسول عم لان ولاية
تصرفه عم كانت ثابتة عند نزول الآية فتعين ان الولاية بمعنى النصرة لانها ثابتة بالفعل
في الحال للكل وفيه ايضا نظر اذ للخصم ان يمنع ظهور دلالة الآية على ثبوت الولاية بالفعل في الحال
للكل لانه يجوز ان يثبت للبعض كالباري والرسول بالفعل وللبعض الآخر كعلي رضه في الاستقبال
والاخبار عنه اولا يدل على انه كان واقعا بل يجوز ان يخبر عن امر سيوجد وهو واقع في كلام التنزيل
شايع ولئن سلمنا انها دالة على ثبوت الولاية بالفعل وانها بمعنى النصرة الثابتة للكل لكن

يلزم منه حصر النصرة في الكل المذكورين في الآية مع ان المؤمنين بعضهم اولياء بعض ولا بد من الرجوع
الى الجواب الذي ذكرناه ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل
وقول المفسرين ان الآية نزلت في علي رضه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه واقول
الاختصاص بما اذا كان وهم راكعون على حقيقته وجعل حالا عن ضمير يؤتون وهذا ادل
دليل على صرفها الى الواحد لان الصدقة حال الركوع لم يتحقق الا عن علي رضه ومنها ان
الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا شك في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن
للامامة الثلاثة بل انما كان للنصرة والمحبة واحسن الوجوه منها هو ان لو كان في الآية دلالة
على امامة علي رضه لما خفيت على الصحابة كلهم والتابعين سيما على رضه ولما تركوا الاجماع
بها لما فيه من تلبيس الحق بالباطل واختيار الكاذب على الصادق وهو قبح في حقهم لما عرفت
واما السنة فكقوله عم لعلي انت الخليفة من بعدي وقوله عم امام المتقين علي رضه وقوله عم
اخذا بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عم له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بالكسر والجواب منع كونهما متواترات بل انها احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما
خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على علي كرم الله وجهه
واولاده الطاهرين ولو سلم فغايتها اثبات خلافة علي رضه ونحن لا ننكرها واما انها تدل
على انه خليفة بعد الرسول بلا توسط خلافة خليفة اخرى وعلى ان تكون الخلافة مقصورة عليه
فلا وكذا قوله عم يوم الغدير بعد رجوعه عم عن حجة الوداع وكان يوما حارا يضع الرسل
رداءه تحت قدميه من الحر وجمع الرجال قال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم قالوا بلى
قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف لا وقد قدح في صحته كثير من المحدثين ولم ينقله المحققون
منهم كالبخاري ومسلم القشيري والامام الواقدي بل اكثر من رواه لم يرووا اخر عنه قوله اللهم وال
من والاه الى آخره وعلى تقدير صحة الرواية فهو يدل على ان الولي بمعنى الناصر والمحب لا بمعنى
المتصرف والامامة وهو اظهر من ان يخفى ومجرد الاحتمال كاف في دفع الاستدلال فضلا عن
الاحتمال ولئن سلمنا ذلك لكن لا يدل على امامته بعد الرسول قبل الخلفاء الثلاثة كيف وقد
قال النبي عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملوكا عضوضا ويذوق الناس ويظلمونهم
وهذا الحديث يدل على ان خلافة الائمة حق وقد تمت اي مدة الخلافة بعلي رضه كما عرفت
واما من كان بعدهم فملوك واخر الخلفاء ومن العجايب ان بعض المتشيعين الذين لم يروا
احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين حكوا في كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن
في الصحابة الاخيار وان شئت تصديق هذا الكلام فانظر في آخر كتاب التجريد المنسوب الى
الحكيم نصير الدين الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب واحتجوا على افضليته ايضا بالكتاب
والسنة والعقل اما الكتاب فكقوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم الآية لان المراد بانفسنا علي رضه وان كان صيغة جمع ولا شك في ان
من كان نفسه بمنزلة نفس النبي عم كان افضل من غيره وقوله تع قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة
في القربى وجه الاستدلال انه روي عن سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله
من هؤلاء الذين نودهم قال عم علي وفاطمة وولداها ولا خفاء في ان من وجبت محبته بالكتاب
افضل وقوله تع فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس ان المراد بالصالح
علي رضه ومن ثبت نصرته للرسول في الكتاب فهو افضل فكقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن

ابي طالب

ابي طالب ولا شك ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله عم اقضاكم علي والظاهر ان
الاقضى اعلم واكمل وقوله عم اللهم آتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه
والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى وقوله عم من
كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله عم انت اخي في الدنيا
والآخرة وقوله انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة وقوله عم من احبك فقد احبني ومن احبني احبه الله
ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني ابغضه الله قالوا بل لم يبغضك بعدي واما المعقول فهو انه
اعلم الصحابة لقوة زكائه وكثرة ملازمته للنبي عم وشدة حرصه على الاستفادة منه روي عن النبي عم
انه حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي رضه ما نسيت بعد ذلك شيئا
وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح من كل باب الف باب ولهذا كان رجع الصحابة
كلهم في كثير من الوقايع والعلماء ينسبون اليه انفسهم في كثير من العلوم الدينية اصولها وفروعها كا
المتكلمين والاشاعرة والمعتزلة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس رضه
تلميذه والمشايخ في علم السير وتصفية الباطن والنحويين في علم النحو والحكماء في الحكمة والنجوم و
لذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم وبين
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية
نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي
اي شيء نزلت وايضا هو اكملهم في الشجاعة واكثرهم في السخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وقال عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
وقال عم يوم الاحزاب ضربة علي خير من عبادة الثقلين واكثرهم زهدا وعبادة على ما روي ان
جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وتكررها وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به
كتابه نهج البلاغة واسبقهم ايمانا على ما روي ان النبي عم بعث يوم الاثنين واسلم يوم الثلثاء وبالجملة
ان مناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انا نسلم ما له من عموم المناقب ووفور الفضائل
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ولا ننكره لكن لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة
الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من اتفاق اهل الحل والعقد واجماع الصحابة الكبار على افضلية
ابي بكر وعمر والاعتراف بذلك من علي رضه على ان في كل ما ذكر بحث لا يخفى على المحصل لجواز ان يكون المراد
بانفسنا نفس النبي عم وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه وثبوته ملو رضه لا يدل على
الاختصاص وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان ايضا كما في
واما العلم فلم يسع الا لابي بكر وعمر فيه راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي البتة بل قد وقد واما
الشجاعة فلم يكن رباط الجاش في شجاعة القلب والاقتحام في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما
وقع بعد النبي عم من حوادث بكاد ينقلب وقضى في الاسلام ولكن نجز في نهايته في هذا بهذي ببركة ابي بكر
وبيمن دعوته وحسن تدبيره اقل من التحير في قتل من قتله علي من الكفار واما احاديث زهدها ففي
غرائب ان على ما روي واما كلام السبق في الايمان فمتردد فيه اذ قيل هو علي رضه وقيل زيد بن
حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر رضه وعليه الجمهور والحق انه لا تردد فيه اذ اول من اسلم من الصبيان
علي رضه ومن النساء خديجة ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضه والانصاف
ان مساعي ابي بكر وعمر رضه للاسلام وتقوية الدين امر جلي الشان جلي البرهان مستغن عن البيان
بل انهم اعني الخلفاء الاربعة بنيان مرصوص للدين القويم ونور قوي للطريق المستقيم اعلم انه سبحانه
وتع ببركتهم بنى الاسلام كما اراد وازال ظلمات الكفر والغي من طريق الدين وانهم كالحلقة المفرغة شكر
الله سعيهم في الدارين واسكنهم في اعلى العليين بل في مقعد صدق عند مليك مقتدر بقرب محمد المصطفى

وآله الطيبين الطاهرين صلى اجمعين آمين يا رب العالمين • هذا آخر ما اوردنا جمعه من الفوائد في هذا
الكتاب ونظمه في سلك التحرير من الفرائد النفيسة لاولي الالباب في اثناء المباحثة في اكثر الاوقات
مع الخلان ومذاكرة شرح الكشاف والمفتاح مع الاخوان مع توزع البال وتشتت الاحوال
وتفاقم الاحزان المؤدي الى فرط الملال وتعاقب حوادث درنت الطبع ملالا وتوارد
مصائب وصلت الخاطر كلالا لكن الله جلت حكمته قد وفقنا للاتمام ورزقنا الفوز بهذا
المرام وتهيأ الفراغ من نقله الى البياض في اليوم الاحد الحادي عشر من الشهر المبارك شعبان سنة اثنين
وعشرين وثمانمائة بمحروسة سمرقند صانها الله عن البليات • وكان الافتتاح يوم الاثنين من
العشر الاخير من ذي الحجة سنة احدى وعشرين وثمانمائة بمحروسة سمرقند ايضا في مدرسة امير الاعظم
المرحوم المغفور محمد سلطان تغمده الله بغفرانه واسكنه في فراديس جنانه • ونسأل الله العفو عن
طغيان القلم وملاحظة البشر في السهو والله ولي الاجابة المسئول لتبيين الآمال والمشكور
على ما فاض علينا من النوال • له الحمد على كل حال وهو اعلم بحقيقة الحال • الحمد لله على
استراحة اقدام خيول الاقلام من تسويد كتاب شرح عمدة الاسلام • والصلوة
على سيدنا وسيد الانام محمد وآله عليهم السلام على يد من لا بد له على لطفه
المقر بقصوره وعجزه جمع الطلاب المستوثق بالكرم السبحاني •
المفتقر الى اللطف الرباني • شيخ ابو علي بن يوسف بن
يونس بن بابي ... الرومي الحميدي ستر الله عيوب
نفسه وجعل يومه خيرا من امسه وغفر له
ولجميع المؤمنين بمحمد وآله اجمعين الطيبين
الطاهرين برحمتك يا ارحم
الراحمين

تم

حسبي ... وحدي
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
...